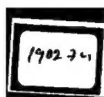


TIGHT BINDING BOOK



OUP-707-25-4-81-10,000.

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No.

ع 9.1

Accession No. ۲۱۲۹.

Author

ع ف

21290

Title

فلسفہ دینت خلدون
فلسفہ دینت خلدون

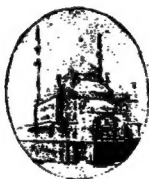
This book should be returned on or before the date last marked below

سجدة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد

ونقله الى العربية
محمد عبد الله عناه
الحامى

وضعه بالفرنسية
دكتور طر مسبح
الاستاذ بالجامعة المصرية



« كل الحقوق محفوظة »

الطبعة الاولى سنة ١٣٤٣ هـ — ١٩٢٥ م

مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر

كلمة المترجم

وضع صديقي العلامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية في سنة ١٩١٧ ونال بها إجازة الدكتوراه من السربون بتفوق باهر، ثم منحها الكوليج ده فرانس جائزة سنتور المعروفة

وطبيعي ألا يحجب بحث في فلسفة شخصية شرقية كبيرة طويلا عن قراء العربية سيما اذا كان واضعه من أبنائها، وقد كان من حسن ظن صديقي المؤلف أن عهد الى ترجمة الرسالة لأن وقته لا يتسع لترجمتها بنفسه ههنا بالمهمة، وقرأت عليه الترجمة، وأحسبني لذلك قد استطعت أن أخرج بحثه الى العربية كما كان يود أن يخرج

وليس لي وأنا مترجم الرسالة أن أتعرض لها بخير أو شر، غير أني أذكر قراء العربية بأن مؤلف « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » قد تقدم اليهم قبل ذلك برسالة في « ذكرى أبي العلاء » التي يمكن أن يقال انها أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الشاعر. وان رسالة ابن خلدون هذه شقيقة ذكرى أبي العلاء، وانها كذلك أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظرياته في التاريخ والاجتماع

كذلك ليس لي أن أقدم مؤلف الرسالة الى القارئ وله من علمه الغزير، وأدبه الجم، وآثاره المتعددة، ما يقنيه عن أية مقدمة

محمد عبد الله غنانه

القاهرة في فبراير ١٩٢٥

المحامي

مقدمة

يحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية الى عصرنا بذكر رجلين يمتاز كل منهما بابتكار خارق لم يتصف به أحد من المسلمين أساتذة كانوا أم تلامذة^(١)، أولهما أبو العلاء المعري (٣٦٣ - ٤٤٨ هـ) (٩٧٣ - ١٠٥٨ م) الذي استحدث في آدابنا صنفين لم ينسج على منوالها أحد منذ عهده، فقد استعرض في مجموعة شعرية اسمها «اللزوميات» فلسفة باهرة تفيض زهداً وتشاؤماً حتى قيل انه لو كريس العرب^(٢)، ونخيل لما في شبه قصة اسمها «رسالة الغفران» - التي تذكرنا قرامتها «بالكوميديا الآلمية»^(٣) - رحلة الى العالم الآخر، وصف لنا فيها الجنة والجحيم وصفاً قوياً رائعاً

أما عمل الثاني فطبيعته تخالف عمل الاول تمام الخلاف. وقد لا يجب أن نصفها بالعبرية. كان ابن خلدون عقلية عملية. لم تمكنه حياته الدبلوماسية، التي امتزجت أياً امتزاج بالدسائس والمصاعب السياسية، من أن يطيل التأمل في نفسه أو في الحياة الأخرى. على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الاسلام ومختلف النظريات الفلسفية التي عرفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه

ولما كنت قد درست حياة أبي العلاء ومؤلفاته في رسالة قدمتها الى الجامعة المصرية بالقاهرة سنة ١٩١٤ فقد رأيت أن أدرس هنا ابن خلدون، أو بالحرى

(١) اعتقد بعضهم أن شعر عمر الخيام شاعر النرس ينم عن تأثير أبي العلاء. ولكن ليس ثمة من دليل تاريخي يؤيد أن عمر قرأ شعر أبي العلاء. هذا فضلاً عن أنه بينما نجد تشاؤم الفلسفة العربية مطلقاً اذا تشاؤم النفرس طروباً بهيجاً، ولئن تشابهت كتابتهما من بعض الوجوه فان أوجه اختلافهما واضحة لا تسمح لنا بالافاضة في المقارنة بينهما

(٢) دائرة المعارف الاسلامية (Encyclopédie de l'Islam) مقالة أبي العلاء المعري

(٣) للشاعر الايطالي دانتي الجييري (١٢٦٥ - ١٣٢١)

ذلك الجزء المبتكر حقاً من مؤلفه ، وهو الذى حوى بحثاً سابقاً لمصره سوى فيما
بعد بالفلسفة الاجتماعية

عرف ابن خلدون منذ فاتحة القرن التاسع عشر ودرست نظرياته وبحوثها غير
عالم ومشرق أوربي ولا سيبا في فرنسا . ولكن المستشرقين يعنون كثيراً باللغة
ويستمسكون باللفظ دون المعنى . أما العلماء فقد اعتمدوا على ترجمة ده سلان
الفرنسية ^(١) ، وهي ترجمة قيمة جداً صحيحة في مجموعها . على أنها ككل الترجمة
سيما التى من عربية الى الفرنسية لم تخل من بعض سقطات خدعت الباحثين في
فهم نظريات الفيلسوف الحق . ولا غرو فان ابناء العربية أنفسهم لا يفهمون
الكتب القديمة دون مشقة

أما أنا فساغنى بأن أقدم للقارى فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد
الاستطاعة وبأسلوب يربها للأذهان الحديثة التى لم تعتمد كثيراً درس الفلسفة
الاسلامية ، وسأحافظ مع ذلك على روحها العربى الذى يظهر فيه جلياً جدل
القرون الوسطى

ولن أغنى باللغة أو تعدد المراجع ، فقد فعل ذلك كثير من المستشرقين
ولا سيما المسيو كازانوفا الذى غنى بها عناية خاصة . وان أكن قد فعلت ذلك
في بعض المواقف فذلك لى أعرض رأياً لم يفكر فيه المستشرقون ولكنى رأيت
مقنعاً وبسيطاً جداً ، ولكنى أناقش خطأ في الترجمة أدى الى خطأ بعض الباحثين
في فلسفة ابن خلدون

وليسمح لى بأن أعترف عن أسلوبى (الفرنسى) اذا ما بدا بلا ريب في كثير
من المواضع ركيكاً أو خاطئاً ، وكذلك عن الاغلاط المطبعية التى قد تمتع في هذه
الرسالة فما كنت الاغريباً وأعمى

(1) Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits,
manuscripts de la Bibliothèque impériale t. XIX, XX, XXI (1857
—1864)

واذ كنت طالباً بالجامعة المصرية منذ تأسيسها ، وكانت قد أرسلتني الى فرنسا لأتعم دراسي فاني أقدم اليها ثمرة مجهودي الضئيف لأعرب لها عن حبي القديم وشكري العميق بالنيابة عن الشبيبة المصرية التي تشجعها وتساعدنا على تنمية جهودها العقلية بإنشاء روابط علمية بين مصر وأوربا تقوى أوامرها على ممر الأيام . ولا ريب أن الجامعات التي ترسل هي طابقتها اليها تمكنها من اجتناء الثمار المنشودة وتفوز هي أيضا منها بقسط وافر

ولقد قضيت عامين فقط منذ بدأت دراسي في السربون (كتب المؤلف هذه الرسالة سنة ١٩١٧) ، واني لأسجل هنا مع الاعجاب بكل ما يمثل ذلك المعهد من الذكاء الفرنسي والحضارة الفرنسية ما تكنه جوانحي من الاخلاص نحو رفيق المسير . كروازيه وجميع أساتذتي ، وما أشر به من السرور اذ أعد الاستمرار في العمل بإرشادهم

وأريد أن أسجل أيضا سروري وانتفاعي بما أسمع في كلية فرنسا (كوليج ديه فرانس) من الدروس القيمة التي يلقها المسير كازانوف أستاذ اللغة والآداب العربية فاليه يرجع الفضل في امدادي بأكبر قسط من المساعدة في وضع هذا المؤلف ، وهو الذي أمدني بثبت مراجع نفيسة بل قد أعارني بعض الكتب التي كنت في حاجة اليها . والاستاذ كازانوف صديق خلص للعرب وللمصر ، وقد عني بموضوع رسالتي لان ابن خلدون من أحب المؤلفين اليه ، وما فتئ يرعاني بمطلفه الشديد . واني لأذكر مع الارتياح أحاديثه التي كان يبدو فيها نحوي في الوقت نفسه الاستاذ المعلم والصديق الناصح . وأختم بأن أقدم اليه شكري الجزيل مرة أخرى

طه حسين

« نيت المراجع »

Schulz-Article sur Ibn Khaldoun, parue dans le journal Asia-tique, 1825

Biographie universelle, t. XX, art. Ibn Khaldoun, par Sylvestre de Sacy

Graberg de Hemsoe-Account of the great historical work of the african philosopher Ibn Khaldoun dans Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland Vol.III Londres 1833

A. Von Kramer-Ibn khaldoun und sein kulturgeschichte der islamischen Reiche, Wien 1879

Flint-History of the philosophy of history, Edinbourg et Londres 1893 p. 157 71

Ferrero-Un Sociologo arabo del secolo XIV, article parue dans La Riforma sociale, anno III, Vol VI, Fasc. 4 (25 agosto 1896)

L. Gumplowicz-Aperçus sociologiques, traduction L. Didier. Maloine édit. Paris 1905 (chap.)

T. J. de Boer-Geschichte der Philosophie im Islam 1901, p. 177—84

R. Altamira-Notes sobre la doctrina historica de Abenjaldun (fait partie de : homenaje a Francisco Codera, Saragoza, 1904)

Cl. Huart-Littérature arabe

P. Casanova-Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun leçon de rentrée, 10 dec. 1910, pas encore publiée)

جورجى بك زيدان — تاريخ آداب اللغة العربية ج ٣

Langlois et Seignobos-Introduction aux études historiques.

Cl. Seignobos-La méthode historique appliquée aux Sciences Sociales.

G. Tarde-Les lois de l'imitation, étude sociologique

E. Durkeim-Les règles de la méthode sociologique

G. Simmel-Comment les formes sociales se maintiennent, dans l'Année sociologique 1896—1897

C. Bouglé- Qu'est-ce que la Sociologie ?

L. Lévy Bruhl-La Philosophie d'Auguste Comte

الشهر ستانى : المثل والنحل

الموردى : الاحكام السلطانية

الفَصِيلُ الأولُ

ابن خلدون

حياته - أخلاقه - مؤلفه

- ١ -

ينتسب أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون المعروف عادة باسم أبسط وأقصر هو ابن خلدون الى أسرة عربية نزحت الى أسبانيا منذ أواخر القرن الأول للهجرة ^(١) أى حينما افتتح المسلمون بلاد الأندلس

وكان رأس هذه الأسرة « خلدون » انذى قدم الى اسبانيا يدعى خالد بن عثمان بن الخطاب بن كريب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر . فاذا كان هذا النسب صحيحاً فإن مؤلفنا يكون سليلاً لأمر من قبيلة كندة الشهيرة . وقد قدم الأمير وائل بن حجر الى النبي (عليه السلام) وأسلم على يديه ، وروى أن النبي دعا له ولعقبه الى يوم القيامة

ولكن المؤلف نفسه يشك قليلاً في صحة نسبه ، فهو يجحد أن ينته وبين أول

(١) لا نعلم مصدراً يؤيد ما قاله المسيو هويار في كتابه (الادب العربي Littérature Arabe) ص ٣٤٥ من « أن جده خلفاً قدم الى اسبانيا مع أحد الجيوش في القرن الثالث للهجرة .

خلدون عشرة أجداد مع أنه يجب طبقاً لقاعدة قررها في مقدمته أن يكون بينهما عشرون أو بالحري واحد وعشرون اذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يحتسب لكل قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول « خلدون » سبعة قرون

وإذا كان المؤلف يشك في صحة ذلك النسب فأولى لنا نحن أن نشك في انتساب أول خلدون الى وائل ، فان العرب منذ عهد النبي الى فتح اسبانيا لم يستعملوا الكتابة الا نادراً . وليس لدينا ما يؤيد أن ذلك النسب قد وصل كتابة الى أسرة خلدون أو الى النسابة ابن حزم (٩٩٥ — ١٠٦٤ م) الذي كان أول من تكلم عنه . وليس بوسعنا أن نصديق كل ما تسطره لنا كتب الانساب ، أولاً لأنها كتبت في عهد متأخر ، وثانياً لأنها لا تستند الى أساس تاريخي ، وأخيراً لأنه يمكن الاعتقاد أن الأنساب العربية كباقي التقاليد العربية قد نسخت في القرنين الثاني والثالث للهجرة إما لأسباب سياسية أو ملقاً لكبار الأغنياء

ويذكر الناريخ لأول مرة أسرة ابن خلدون في أواسط القرن الثالث وقد كانت عندئذ تقيم في أشبيلية وكان لها نفوذ كبير يرجع الفضل فيه الى عاطفة العصبية التي كانت نجيش بها دائماً صدور القبائل الجنية على قريش وعلى الأسرة الأموية الحاكمة ذاتها . ويذكر أن شخصاً اسمه كريب سليل لتلك الأسرة خرج على حاكم أشبيلية سنة ٢٨٠ هـ (٨٩٣ م) واستولى على المدينة واستطاع باستعمال القوة والدهاء والخديعة السياسية أن ينشئ فيها بلاطاً سطع بهاؤه أثناء القرن الرابع والى نهاية حكم الامويين . وشغل ابناؤه مناصب الوزارة لبني عبّاد الذين حكموا أشبيلية إبان القرن الخامس . ولما اقترب النصاري من المدينة في القرن السابع نزحت أسرة خلدون الى أفريقية والتحقت ببلاط بني حفص في تونس وشغلت هنالك عدة مناصب . ويدل تاريخها على أنها كانت تطمح دائماً الى السلطة ، ولئن صدقنا نسبها الذي يرجعها الى قبيلة كندة فانا نميل الى الاعتقاد أن اللوارنة دخلا كبيراً في الممارك السياسية التي خاض مؤلفنا غمارها

ولد ابن خلدون بتونس في أول رمضان سنة ٧٣٢ هـ (آخر مايو سنة ١٣٣٢ م). ولم يقل لنا في ترجمته شيئاً عن تربيته الحقيقية بل التزم الصمت التام إزاء أحداثته وحياته العائلية . على أنه عني بالافاضة في تعلمه وفي الكتب التي درسها في مختلف العلوم التي كانت تدرس حينئذ في تونس . وقد اعتزل أبوه الحياة السياسية وانقطع للعبادة ودراسة علوم الدين واللغة . وكان أول أستاذ لولده جرياً على سنة قديمة متبعة في المشرق . ولم يقل لنا ابن خلدون شيئاً عن العلوم التي تلقاها عن أبيه ، على أنه من المحتمل بالقياس الى ما علم عن عدة مؤلفين درسوا على آبائهم أن محمد بن خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والادب والفقه . ولم يقتصر ابن خلدون على ذكر أساتذته منذ استطاع الذهاب الى المدرسة بل قدم لنا لمحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم ومبلغ تبجرهم في المواد التي درسوها . وفي ذلك شيء من الزهو اذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن في وسعنا أن نشق بكفاية أولئك الذين كونه سبياً وأنه يصير دائماً على أن يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ في العلم والعرفان ويذكر لنا في مقدمته أن الكتب التي درسها في أحداثه وصباه كانت تاديرة في تونس ، وهذا هو السبب في أن عدها بالتفصيل لا سيما وأنه كتب ترجمة حياته في القاهرة حيث كان من المحتوم عليه أن لا يبدو أقل شأنًا من منافسيه أساتذة الأزهر . بيد أنه يجب أن نرتاب قليلاً في تلك التفصيلات . وقد أمدها ابن خلدون نفسه بداعي ذلك الريب فهو يقرر لنا مثلاً أن مختصر ابن الحاجب (١١٧٥ — ١٢٤٩ م) كان من بين الكتب التي يقول انه درسها في تونس ويعده ضمن كتب الفقه المالكي في ترجمته وفي مقدمته مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب في « أصول الفقه » . وهو مؤلف جم الانشار لا يزال يدرس في الأزهر حتى يومنا هذا . ومؤلفه مالكي المذهب ولكنه لم يقتصر على الكلام على فقه المالكية بل شرح مبادئ التشريع في المذاهب كلها وهو علم خاص .

وفى وسعنا أن نرتاب أيضاً فيما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغاني الشهير،
فانه في ترجمته يزعم أنه استظهر جزءاً منه، وفى مقدمته يندب استحالة الحصول على
نسخة منه، وعلى هذا فانا نعتقد أن المؤلف لم يعرف منه سوى الاسم
ومهما يكن من الامر فإن التريبة التي تلقاها ابن خلدون في حياته وصباه لم
تكن خارقة ولم تتمد في مجموعها ما يتلقاه اليوم فتیان الأزهر، على أنه يقال انها
كانت عظيمة جداً بالقياس الى مستوى التريبة في وطنه

قد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع، ودرس السنة على كتابين شهيرين
هما موطأ مالك وصحيح مسلم وبعض نبد من صحيح البخارى . ويدل الفصلان
الذان كتبهما في مقدمته عن المهدي ونهاية العالم أنه كان متقناً للدرس السنة .
ودرس الفقه في عدة مختصرات لكتاب فقه المالكية الشهير وهو « المونة » .
أما النحو واللغة فيقول المؤلف انه درس فيهما كتاباً معروفاً جداً هو « التسهيل »
وانه استظهر كثيراً من شعر الجاهلية وديوان الحماسة وكثيراً من نظم العصر
العباسى . أما العلوم فلم يذكر في الترجمة كتباً عنها ولكنه يقول انه درس
المنطق والكلام . ولنا أن نعتبر أن معلوماته الفلسفية لم تنضج الا فيما بعد لاسيما
في الاثنى عشر عاماً التي قضاها بالقاهرة . واذا كانت مقدمة ابن خلدون ومؤلفه
التاريخي يشهدان بأنه كان لمؤلفهما من سعة المعرفة ودرسوها ما لم يحصله في
دراسته الأولى فان ذلك يرجع الى أسفاره الى المكاتب العديدة التي بحث فيها
في مراکش وغرناطة والقاهرة ودمشق . يذكر لنا المؤلف في ترجمته أنه أتم دراسته
في سن العشرين ونال من معظم أساتذته ما يسمى « الاجازة » التي هي نوع من
الشهادة يمنحها الأستاذ لتلميذه اذا آتس منه القدرة على تدريس ما علمه له . وفيها
يعدد الأستاذ من كانوا أساتذته له وما ناله من الاجازات حتى يصل الى أول عالم
قام بتدريس ذلك الفرع من العلوم . ثم يرخص لتلميذه أن يدرس بدوره وتحت
تبعته . ولا يزال يعمل في الأزهر بهذه الاجازة في ماذى السنة ودرس القرآن

قط . كان ابن خلدون يحمل اذاً عدة اجازات حينما اضطر بعد وفاة أمه وأبيه عقب الوباء الكبير في سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٨ - ٤٩ م) الى أن يعمل إما ليكسب قوته أو ليحافظ على المركز الذي كانت تشغله أسرته دائماً في البلاط . فممن كاتباً للعلامة ، أو بعبارة أخرى كان عليه أن يوقع على المراسيم بشارت السلطان . ومن ذلك الحين ثارت في نفس الفتى شهوة الصراع والدس التي عرفت بها أسرته منذ قرون مضت اذا جاز لنا أن نصدق رواية انتسابها لقبيلة كندة اليمنية . ولم يمض زمن قليل على عمله في ذلك المنصب حتى اضطر السلطان الى مفادرة المدينة على رأس حملة حربية واصطحب معه المؤلف . ورافقه ابن خلدون بنية الفرار ، اذ يقول انه ما كاد يصل الى حدود مراكش حتى عبرها الى فاس . وقد زعم أنه سافر اليها ليسد حاجته العلمية لأن العلماء وكبار الاساتذة غادروا تونس اليها عقب اخفاق حملة سلطان مراكش على تونس . على أنه يسوغ لنا أن نرتاب في ذلك التمثيل . وقد يكون ابن خلدون أصرح لو قال انه رأى ضعف حكومة تونس ومنعة سلطان مراكش فأراد أن يفادر تونس الى فاس فلما أخفقت حملة سيده السلطان ابي اسحاق انتهز فرصة الاضطراب ليعبر الحدود

وبعد أن عبثت به الاقدار حينما قدم الى السلطان ابي عنان فضمه الى هيئة علمائه أو الهيئة التي تبحث في المسائل الدينية والنحوية بمحضرة السلطان ، ثم عينه السلطان بعد ذلك أميناً لشؤونه (سكرتيراً) قبيل ذلك المنصب على غضاضة منه ، اذ يقول ان أحداً من أجداده لم يشغل مثله . وقد كان حين منوله الى فاس يطمح الى نيل منصب سام في البلاط ناسياً صغر سنه ، فحمله الاستياء من منصبه وما لاقاه من خيبة الأمل على أن يرأس الامير محمداً المهدي حاكماً بجاية الذي كان حينئذ سجيناً بفاس ، وأخذاً يدبران معاً أسباب ثورة تعيد الى الامير سلطته على أن يكون ابن خلدون وزيراً له . ولكن افتضحت المؤامرة وألقى المؤلف في غيابة السجن حيث قضى أعواماً ثلاثة انتهت بوفاة السلطان (٧٥٦ - ٧٥٩ هـ) وعندئذ

خلى سبيله القائم بشؤون السولة الحسن بن عمر وأجزل له للنح والمطاء . على أن ابن خلدون لم يعرف هذا الجليل للحسن اليه ، ومرعان ما تعين أمينا لخصمه الظافر المنصور بن سليمان حتى حاصره مع سيده الجديد في فاس ، بل لم يعض زمن قليل حتى أثار على المنصور نفسه عطاء الملكة نصرة لأحد أمراء مراکش . وكان ذلك الأمير منفيا في الأندلس فعاد مطالبا بالعرش واشترى مؤازرة ابن خلدون بمبلغ عظيم من المال ووعد بمنصب سام في البلاط . فلما تم له ما أراد وعين المؤلف أمينا لاسلطان ومديراً لخزائنه تقم منه خصومه من رجال البلاط ووشوا به الى السلطان ، فأنس منه فتوراً لم يخاطبه في شأنه . قائم به مع عمر بن عبد الله وهو صديق حميم له ولحاكم بجاية . ولما ظفر عمر بالاستيلاء على العرش أغدق عليه العطف والمنح . على أن المؤلف لم يقنع بذلك لانه كان يعتقد أن عمر سيعامله معاملة النظير لنظيره

ولما رأى أنه لم يبق نمة مطمح له بفاس وخشى أن تؤدي به دسائسه الى عاقبة وخيمة سعى في العودة الى وطنه معتزلاً السفر الى تلمسان ليساعد سلطانه على حكمة مراکش ، ولكن عمر ارتاب في أمره فأذن له في السفر حينما شاء خلا تلمسان ، فأجاز المؤلف البحر الى الاندلس (٥٧٦٤ هـ)

وكان ابن خلدون قد أدى خدمات جليلة الى محمد الخامس سلطان غرناطة والى وزيره لسان الدين بن الخطيب حينما التجأ الى بلاط فاس . فاستقبلاه بالترحاب والتكريم ، وبلغ من ثقة السلطان به أن أوفده الى اشبيلية سفيرا الى بطرس (بيدرو) ملك قشتالة ، فرأى المؤلف للمدينة التي سطع فيها نجم أسرته . على أنه لم يتأثر كثيراً بذلك اذ كانت عقليته أكثر رزانة وثباتاً . والظاهر أن الملك أحسن استقباله وساعده في ذلك طيب يهودى تكلم عن أسرته . بل لقد ذكر لنا المؤلف أن الملك أراد استبقاه ووعد به بأن يرد له تراث أسرة خلدون

فهل ننجح في سفارته ؟ يجب أن نعتقد ذلك ، لأنه منذ عاد الى غرناطة أجزل له السلطان المعطاء والمنح وأقطعه ضيعة . فاستقدم عندئذ زوجته وأولاده وانتظم في سلك البلاط ينشد للسلطان أيام المواسم قصائد المدح . على أن الحسد مالبث أن دب في نفس صديقه القديم الوزير ابن الخطيب قهض لمناواته

وفي ذلك الحين وصلته رسالة من حاكم بجاية الذي استعاد ملكه يدعوهم فيها الى خدمته فاستأذن من السلطان وعاد الى أفريقية سنة ٧٦٦ هـ

وتقلد في بجاية منصب الحاجب أو رئيس الوزارة واشتغل حينئذ بالتعليم وتنظيم شؤون الدولة . ولكن سلطان بجاية مالبث أن قتل في حرب نشبت بينه وبين أخيه ملك قسنطينة ، ولم ير صديقه ووزيره ابن خلدون خيراً من تسليم المدينة الى الظافر . على أنه مالبث أن سخط عليه فاضطر المورخ أن يعود الى بسكرة حيث أخذ في مراسلة سلطان تلمسان و السلطان تونس وتحرر يرضهما على محاربة سلطان قسنطينة

ولسنا في مقام الإفاضة في شرح الدسائس التي دبرها ابن خلدون في بسكرة لشدة تعقدها وطول خبرها ، ويكفي أن نذكر أنه بعد أن غدا خادماً أميناً لسلطان تلمسان خرج عليه حينها حاكمه سلطان مراکش . وبعد صروف عدة عاد الى فاس وحلول أن يستعيد مركزه في البلاط ثانية ولكنه أخفق في ذلك واضطر الى مغادرة مراکش والسفر الى اسبانيا (٧٧٦ هـ - ١٣٧٤ م)

على أنه لم يلق في تلك المرة من سلطان غرناطة ما كان يؤمل من المعاضدة إذ كان السلطان مضطرباً عليه لأنه سعى وهو بفاس في مساعدة وزيره المنفي ، هذا فضلاً عن أن بلاط فاس حذره من دسائس ابن خلدون ، لذلك اضطره الى العودة الى افريقية

وهناك ألفى ابن خلدون نفسه في قبضة سلطان تلمسان الذي خانته من قبل

ولكن السلطان عفا عنه بشفاعه صديق له ، فالتمز السكنة حيناً من الزمن . ثم احتاج السلطان الى موته وأوفده بمهمة الى قبيلة بدوية . ولكن ابن خلدون عاف الحياة السياسية فتظاهر بقبول المهمة . ولم يكذب يخرج من المدينة حتى يمشط طريق أخرى ونزل على أولاد عريف . ومن ثم أرسل يعتذر الى السلطان واستقدم أسرته وأقام هنالك في قصر يعرف بقلمة ابن سلامة (٧٧٦ هـ)

عاش المؤلف في ذلك المقام أعواماً أربعة اقطع خلالها للدرس والمطالعة ، ويقول انه كتب مقدمته هنالك . ولكن سنرى أنه تقهها غير مرة لا سيما بعد رحلته في المشرق واقامته نهائياً بمصر

ولم يلق ابن خلدون نجاحاً ثابتاً في الحياة السياسية منذ خيبته الاخيرة في بلاط فاس فبذل جهوداً كثيرة لم تؤد الى تحقيق غرض من أغراضه . ولا ريب أنه كان يحق له ان يترك أفريقية الشمالية أن يرتابوا في رجل خطر جم الأثرة كالمؤلف بعد كل هذه الدسائس التي أوجزنا سردها . ويقول ابن خلدون انه كان في حاجة الى مراجعة كثير من الكتب التي لا توجد الا في مكاتب المدن الكبيرة ليتمم مؤلفه ، وانه نظراً لمرضه مرضاً طال أمده فكر في مسقط رأسه واعتزم العودة اليه ، على أنه لم يكن في وسعه أن يعود الى بلد غير تونس اذ أغلقت دونه أفريقية الوسطى وأسبانيا ومراكش . فماد الى تونس وأحسن سلطانها استقباله ، وتفضل على قوله باستشارته في شؤونه . على أنه لم يتدخل عندئذ في السياسة . فهل اعتزلها ؟ أم هل استغنى السلطان عن خدماته ؟ لا ندرى . ولكنه اقطع للدرس والتدريس في المساجد الكبيرة وكتابة مؤلفه التاريخي . وسرعان ما ثارت كوامن حسد لم تكن سياسية في تلك المرة ، بل كانت خصومة علمية . ذلك أن محمد بن عرفة مقى تونس ورفيق ابن خلدون في المدرسة حقد عليه لشهرته واعتناظ خاصة اذ هجره طلابه ليدرسوا على خصمه

فأشهر عليه دعوة مزدوجة في البلاط وفي المدينة وصوره في صورة رجل خطر

وأذاع عنه أشنع التهم . وكان يريد أن ينفي ابن خلدون . ولكن السلطان لم ير ذلك بل حاول أن يبعده عن المدينة فقط . ثم اصططحبه في إحدى حملاته وحينما أراد تكرار ذلك رأى المؤلف أن ليس ثمة ما يرجوه من البقاء فاعتزم الرحيل الى المشرق محتجاً بالسفر الى مكة لأداء فريضة الحج ، وركب البحر الى الاسكندرية في سنة ٧٨٤هـ فبلغها بعد أربعين يوماً . ووافق قدومه اليها توبة الملك الظاهر (برقوق) ، ومكث بها شهراً غير في خلاله عزمه وبم شطر القاهرة بدلا من مكة نزولا على حكم الظروف كما يزعم . والظاهر أن صيته سبقه الى مصر ، فما كاد يحل بها حتى أقبل اليه طلبة الازهر يلتصقون بدروسه . فبدأ التدريس بالازهر ، ولكن ماذا درّس به ؟ لم يوضح لنا لا كتاباً ولا مادة

وقدّم الى السلطان فأجرى عليه رزقاً كالذي كان يجري على العلماء حينئذ ، ثم عينه أستاذاً لفقّه المالكي في الكلية الكاملة التي أسسها السلطان صلاح الدين ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دوراً سياسياً في بلاط مصر اذ لم يكن باستطاعته ذلك . وقد قضى أعواماً طويلة في أفريقية قام خلالها بمهام سياسية في دول نصف متحضرة ولكنه في القاهرة ألفى علماً جديداً . وقد بهره جلال المدينة حين دخلها فقال بحق : « ان القاهرة عاصمة الاسلام » . ذلك الى أن حكومة مصر وبلاطها لم يكونا يستندان حينئذ الى الدعاء والعنف مثل القبائل البربرية بل كانا يقومان على دعائم متينة ولهما قواعد وقوانين يسيران طبقاً لها بطريقة منتظمة موحدة . وكان البلاط والجيش تركيبين في الجنسية ، مصريين في التربية والعادات . أما العنصر المصري الخالص فكان يسيطر على السلطين المدنية والدينية .

وفي سنة ٧٨٦ هـ (١٣٨٤ م) عين ابن خلدون قاضياً للمالكية . ويقول انه لم يقبل ذلك المنصب الا ارضاء للسلطان . ومع أن لقب قاضي القضاة الذي يتبع ذلك المنصب كان لقباً سامياً فانه لم يكن له حينئذ بمصر كل خطورته القديمة . ولم

يمكن بمصر في عهد الخلفاء الراشدين وعهد الامويين والعباسيين الا قاض واحد للقضاة كان له الاختصاص القضائي المدني والجنائي والديني في جميع أنحاء القطر . ولم يكن ملزماً أن يتبع في أحكامه مذهباً من المذاهب الاربعة المعروفة ، بل كان يختار من أحكامها ما يراه . وله أن يحكم باجتهاده الشخصي . وكان يرسل مندوبيه في جميع الاقاليم ، ويدير شؤون الوقف واليتامى . ولم تتغير هذه الحال في عهد الفاطميين . واذ كان القضاء شيعة في ذلك العهد — مثل الخليفة — فقد كانوا يطبقون احكام الشيعة . فلما تغلب صلاح الدين على تلك الاسرة عين قاضياً شافئياً وجعل التفوق بمصر للمذهب الشافى . وطبق في مصر والشام أحكام ذلك المذهب وتعاليم الاشعرية التي صارت عقيدة المحافظين بقوة الملك دون سواه . وحافظ الممالك على غلبة تلك التعاليم ، ولكنهم كانوا يطبقون أحكام المذاهب الاربعة لأن كلا منها كان له أتباع في مصر والشام ، وبذلك خلقت مناصب أربعة لقاضى القضاة ، ولكن قاضى الشافعية ظل ممتازاً

كان ابن خلدون اذاً أحد هؤلاء الاربعة . على أنه تقيم من قاضى الشافعية سلطته وأهميته وأخذ في منافسته ، ولكنه أخفق في محاولته لانه التزم الصرامة في أحكامه والإعراض عن قبول توسلات الاعيان وكبار البلاط الذين كانوا يشفعون عنده . فهل كان ذلك شخفاً منه بالمعاملة أو كان رغبة في التظاهر بالطرافة ؟ يزعم ابن خلدون أنه لم يكن يقصد الا رضاء الله

ولم يلبث الا قليلا في ذلك المنصب حتى انتهت الدعوة التي أثارها خصومه عليه في البلاط وفي الشعب بعزله ، على أنه استبقى رزقه ومنصبه كدرس . حينئذ أيقن أنه لا يستطيع دس الدسائس في بلاط مصر ، واقتصر أمله على أن يعيش هادئاً في ظل حماية السلطان واعتبار يرجع الى علمه فقط

وفي تلك الآونة نزل به مصاب فادح فان أسرته التي كانت قادمة للإقامة معه غرقت في البحر ففقد بذلك كما يقول « المال والسعادة والبنين » . والظاهر

أن ذلك المصائب ذكره بالحج فسافر الى مكة سنة ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) ومنها الى المدينة . ثم عاد الى مصر وبذل لدى السلطان مجهوداً أخيراً فقابل له وقال له انه دعا له في البقاع المقدسة مؤملاً بذلك أن يؤثر في عقلته الملوثة بالأوهام ، ولكن السلطان صرفه ببعض المنح . ورأى ابن خلدون خيبة مسعاه فعاش في العزلة ولم يشتغل الا بالدرس (سنة ٧٩٧ هـ — ١٣٩٤ م)

وقف معظم نسخ ترجمته (التعريف) عند هذه السنة (٧٩٧ هـ) وإلى هنا أيضاً تقف ترجمة ده سلان . ولكن توجد بمكتبة القاهرة الملكية نسخة أتم نقلت عن نسخة المؤلف ، فقد استأنف ابن خلدون كتابة ترجمته وأتمها في فرص كثيرة وهي تتصل في النهاية حتى سنة ٨٠٧ هـ أى الى ما قبل وقته بعام واحد . ولقد فضل المسيو كازانوف فأطلعنى على صورة فتوغرافية لتلك النسخة أرسلها اليه أستاذى وصديقى الجليل احمد زكى باشا . وانى لشديد الشكر له اذ أطلعنى على تلك النسخة الهامة النافعة التى يعتزم نشرها وتقدمها بعد أن يتحقق من صحتها . على أنى لا أرى محلاً لريب في صحة تلك النكلة اذ تم مطورها عن أسلوب ابن خلدون وروحه وبالأخص عن طريقته الفذة في كتابة التاريخ ، فقد بدأ حين أراد أن يكتب تاريخ الممالك بإيضاح مختصر لمذهبه الاجتماعى وعنى بأن يبين أن وجود تلك الدولة أمر ملائم لقوانين المجتمع . وقبل أن يتكلم عن غزو تيمورلنك لاشأم لخص تاريخ العالم السياسى وبالغ في التعليق على الصراع القديم بين العنصرين العربى والتركى

أما معظم المعلومات التى أوردتها المقرئى وابن قاضى شبهة وابن عرب شاه عن أعوام ابن خلدون الأخيرة والتى ترجمها ده سلان قليلة الصحة كثيرة النقص ولقد امتازت الفترة التى قضاهما بمصر بنشاط وافر . فانه فضلاً عن تنقيح مؤلفاته واشتغاله بالتدريس بلا انقطاع قام بدور سياسى هام . ففى آخر ترجمته حينما يأتى على ذكر تاريخ الممالك بالتفصيل يقدم لنا معلومات هامة عن العلائق

السياسية التي كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقية . وقد نجح هو في توطيد هذه العلاقات بنصائح كان يسديها الى سلطان مصر من جهة ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقية من جهة أخرى . وقد حمل اولئك السلاطين على أن يرسلوا الى مصر هدايا كثيرة لاسيما من الجياد ، وأبان لهم أهمية اغتنام صداقة مصر التي هي طريق طبيعي للمسافرين الى مكة ، فأصغوا الى نصحه . وقد وصف لنا الهدايا التي تبادلها الفريقان وصفا غريبا يوضح لنا حضارة ذلك العصر وفي سنة ٨٠١ هـ استدعى من الفيوم حيث كان يعنى بضم زراعته ليستعيد منصبه في القضاء . ثم توفي السلطان برقوق بعد ذلك بقليل فانتقض بوفاته نظام الحكومة ، وكان ابنه وخليفته الملك الناصر فرج من الضعف بحيث غدا ألبوبة في أيدي المماليك

وما كاد ابن خلدون يستعيد منصبه حتى بدأت المنافسات من جديد فعزل بعد قليل . على أن حادنا سياسيا أذكر في نفسه شهوة الدس ، وذلك أن تيمورلنك كان يفزو الشام حينئذ وقد استولى على مدينة حلب عنوة في سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠٠ م) . فسار سلطان مصر الى ملاقاته وصحبه قضاة مصر وأعيانها . وأصدر أمره الى أحد ضباطه بأن يلحق به مستصحبا ابن خلدون ، فأراد المؤرخ أن يقاوم ولكنه أذعن في النهاية . وما كان السلطان يخشى بأس ابن خلدون كما كان يخشاه سلاطين تونس لانه لم يكن يستطيع أن يكدر سكينته مصر ، وانما كان الدافع للسلطان الى ذلك عاملان : عامل الزهو وعامل النهم ، فقد كان سلاطين مصر في جميع حروبهم يصطحبون الطعام والصوفية حتى يظهروا بهم على العدو من جهة ويستجلبوا بوجودهم توفيق الله من جهة أخرى

ولما وصل القوم الى دمشق أنزلوا ابن خلدون بالكلية العادلة وانتظروا لقاء تيمورلنك . ويروى أن الجيش المصرى اشتبك مع تيمور في واقعيتين وأن تيمور

كان يفكر في الانسحاب لولا أن مؤامرة دبّرت بمصر أرغمت السلطان على أن يعود أدراجه مسرعاً تاركاً دمشق محاطة بالعدو محرومة وسائل الدفاع

نفرج من المدينة وفد من العلماء والقضاة رغم إرادة حاكمها المصري وذهب للقاء تيمور وعقد معه عهداً بالمعروف مقابل الوعد بدفع فدية كبيرة ، ولكن ابن خلدون كان حذراً فلم يتحرك وإن كان قد اشترك في تدبير الأمر ، على أن ذلك الوفد الذى عمل برغم الحاكم ودون مشاورة سكان المدينة لم يستطع أن يفي بوعدته فنار أهل دمشق وأبوا التسليم ، وخشى ابن خلدون فى تلك المرة أن يقع مصاب أكبر فاتفق مع القضاة أن يخرج من دمشق هما كلفه ذلك . فأدلوهم من الحصون بحبل ، وما كاد يغادر المدينة حتى سار الى معسكر تيمور ودار بينهما حديث كان المترجم فيه قبيهاً من أهل سمرقند يدعى عبد الجبار بن النعمان

وقد أثار اهتمام الملك (تيمور) بملفه الواسع فى التاريخ والجغرافيا . واذ أعجبه أجوبته عن عدة أسئلة توجهها اليه عن إفريقية الغربية طلب إليه أن يكتب له وصفاً جغرافياً لتلك الاقطار . فكتب له ابن خلدون رسالة فى ذلك ، وقد ظل ضيف الملك خمسة وثلاثين يوماً ، وأمر تيمور بترجمتها . فاذا كان ابن خلدون يؤمل من المحادثات العدة التى دارت بينه وبين الفاتح ؟ هل كان يريد أن يحمله على غزو مصر او يرافقه الى بلاده او ينال منه قسط عقاباً نهائياً له ولعدة من علماء مصر كانوا أسارى ؟

يقول ابن خلدون أنه قدم هدية الى الفاتح بعد أن دخل دمشق ونهبها جنوده وأحرقوها وذبحوا سكانها وأن الهدية مصحف يدعى الخط ثمين التجليد ونسخة من قصيدة البردة الشهيرة المنظومة مدحاً فى النبي (صلعم) وسجادة وعلبتين من الحلوى المصرية . وحينما أراد أن يقدمها اليه دخل عليه وبعد أن حياه جلس برهة ثم نهض وتقدم من العرش وقدم اليه التحف واحدة واحدة . واذ أشكل

الامر على تيمور استغفم عن الكتابين فلما علم أن أحدهما القرآن تناوله ووضعه فوق رأسه اظهارا لإجلاله وقبل البردة ، أما الحلوى فيقول ابن خلدون انه ذاقها طبقاً للرسوم فأكل منها الملك بعد ذلك ووزع باقيها على من كان حوله ، وبعد أن شكر ابن خلدون سأله عن رغباته فحدثه عن غربته وقال له انه غادر أسرته بأفريقية ^(١) وأنه وحيد في دمشق وأنه هو وزملاءه المصريين في حاجة الى حماية الملك ، ففتحها اليه تيمور

وبعد ذلك ببضعة أيام وُجد المؤرخ في حضرة تيمور فقال له « يظهر أن لك بغلة أصيلة » فأجابه ابن خلدون « نعم يامولاي » قال « هل تتبعها مني ؟ » أجاب « ليس نمة يني وبينك يامولاي من مساومة وانى أهبها لك » قال « كلا فقد أردت بشرائها أن أثيبك عن هديتك » . وقد أعطاه ابن خلدون بغلته قبلها منه

وفي آخر مرة قابل فيها تيمور سألته هل تود العودة الى مصر ؟ فأجابه « ان أكبر أمنية لي هي ان أتبع مولاي » ، على أن تيمور لم يقبل منه ذلك بل أمر له ولكل من زملائه بإجازة للعودة . ولما عقد الصلح بين تيمور وسلطان مصر أرسل تيمور على يد السفراء المصريين لابن خلدون مبالغاً من المال مكافأة له عن هديته الاخيرة (البغلة) وحمد المؤلف الله على أن خلصه من قبضة الفاتح وعوضه بمن بلغته

ولما عاد الى القاهرة كتب الى سلطان مراکش رسالة مسبهة سرد فيها قصته وقال فيها عن تيمور ما يأتي : « يخطيء أولئك الذين يقولون ان ذلك الرجل عالم جداً فهو رجل وافر الذكاء مولع بالمجادلة فيما يعلم وما لا يعلم »

وفي سنة ٨٠٣ هـ عادت المناقشة بينه وبين غيره من فقهاء المالكية ونشبت بينه وبين فقيه يدعى البساطي معركة هائلة حتى كان كل منهما يشغل منصب القاضي بضعة أشهر ثم تركه لئلا خرفلا يلبث هذا حتى يفاديه . وعلى ذلك النوعين

(١) قدمنا أن زوجة المؤلف وأولاده ماتوا غرقاً قبل ذلك بضع سنين

ابن خلدون قاضياً ست مرات على انه ما كاد يستعيد ذلك المنصب لآخر مرة حتى توفي في ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٥ مارس سنة ١٤٠٦ م)

اعتبر كرامر وفريرو أن ابن خلدون جم التشاؤم ، ويحاول كرامر ان يقارنه بأبى العلاء وينتهى الى تلك النتيجة وهى ان تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم وأن تشاؤم أبى العلاء كان تشاؤم شاعر . ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذى هوت اليه الدولة العربية

ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللى ويرى ان حياته السياسية الجمة الاضطراب هى منشأ تشاؤمه

والحقيقة هى أن خلّقى ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب الى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائماً يؤمل أن تكلل جهوده بالظفر رغم خيباته ، ألم نره قبل وفاته بخمسة أعوام فى سن السادسة والستين يحاول نيل الخطوة لدى تيمور؟ فلما لم ينجح عاد الى القاهرة هازئاً ساخراً من تيمور ومن التتار جميعاً

وانى أعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شىء سياسياً وافر الحكمة والبراعة . على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية . كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة وذلك واضح فى ترجمته وضوحاً فى جميع مؤلفاته . ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته الا حباً فى التحدث عن نفسه ورغبة فى الظهور ، فهو أول كاتب عربى خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً وهو يسمى ذلك الكتاب « رحلة ابن خلدون » وفيه يقص كما رأينا كل الاسفار التى قام بها فى أفريقية واسبانيا ومصر وبلاد العرب . وقد أسقى كتاباً بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولا سيما من الافريقيين والاندلسيين مثل

رحلة ابن بطوطة المراكشي ورحلة ابن جبير وغيرهما . ولكن شخصية مؤلفي هذه الكتب لم تتخذ فيها الا دوراً ثانوياً فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وانما قصدوا أن يصفوا البلاد التي شاهدوها وأخلاقيها ونظمها ، فهي من بعض الوجوه اذاً قصص جغرافية في حين أن الغرض الحقيقي من رحلة ابن خلدون انما هو سرد الحوادث التي ملأت فراغ حياته ، بل لسانا نجد في هذا المؤلف أثرًا لا وصف الجغرافي واذا كان يقص لنا تاريخ المعارك التي نشبت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكي يبين لنا الدور الذي لعبه فيها

وينبغي أن نلاحظ أن ابن خلدون في ترجمته لم يحنط كما فعل غيره من المؤلفين في أن يخفي عيوبه فانه لم يدع قط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة ، ولم يمن بأن يحاول تبرير عمل خاطئ . بتقديم دواعٍ شريفة ، بل يلوح لنا انه لم يكن ذا شعور بأنه أخطأ قط

ولهذين السببين — اغتباطه بالتحدث عن نفسه وصراحته في ذلك الحديث — نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقارنة لسيرته وخلقه ، نقول مقارنة فقط لان اعتداده الجمل بشخصه أعماه أحياناً عن تقدير نفسه فلم يصدر حكمه على جميع الاشياء بنزاهة

نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها « الفردية » الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحلة أو بين القبائل المشتتة في افريقية الشمالية . بان القرن الثامن وهي التي ورثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط ووثقت ثقة مطلقة بكفالياتها ، فجاشت نفس المؤرخ باطلاع لاحد لها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الاخلاق أم لا . ولذلك أقدم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مزمة ، وبذر في فاس ما استطاع من الدسائس ، وباع نفسه لأبي سالم ، وتصرف تصرفاً معيباً مع صديقه حاكم بجاية ، الى غير ذلك

ولشد ما أخطأ «الاستاذ فلنت» اذ اعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى، اذ الدين في نظره عبارة عن اعتناق مبادئ الاسلام والقيام بالفرائض دون أن يكون لذلك تأثير ما في أعماله أو على الاقل في حياته السياسية. فهو لم يأف من ارتكاب الخيانة التي حرّمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السلطة

فلنا انه كثير الاعتداد بنفسه. وتظهر بوادر ذلك الزهو واضحة في عدة مواضع من مؤلفاته. رأى أن يعجب بنفسه اذ ساءه ألا يبدى له معاصروه اعجابا كافيا به. وهو لا يسأم سرد ما يقلل عن عبقريته وعلمه. فقد أسهب وأطنب في ذكر مظاهر الترحيب التي قابله بها كثير من السلاطين، وما أغدقوا عليه من العطف والمنح، وما كتبوا اليه من رسائل الملق والمداهنة. هذا الى أنه لم يهمل قط ذكر أجوبته أو القصائد التي كان ينظمها للسلاطين والتي هو كثير الافتخار بها

واذ كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطنولا أسرة، فالوطن في نظره هو حينما استطاع العيش في رغد واعتبار. لم يتأثر من زيارته لاشبيلية موطن أجداده، ولم يفادر مقام عزلته ليعود الى تونس مسقط رأسه الا ليطالع في مكاتبها، وقد غادر تونس الى مصر دون أسف

وقد كان متزوجا، ولكن يظهر أن زوجته وأولاده لم يقدر لهم كبير حساب في حياته، يقول انه تأثر لموتهم المحزن أيما تأثر، ولكن لم تبرز منه بادرة حزن عميق، بل نلاحظ أنه يذكر فقد ماله أولا حيث يقول: «أصابني نكبة واحدة فأفقدتني الى الأبد المال والسعادة والبنين»

ولم يذكر التاريخ الاسلامي قط كاتباً أشد اكبارا لنفسه وأوفر شعورا بقيمته مضجياً بالدين والاخلاق في سبيل أطماعه الضخمة، اللهم الا اذا استثنينا أحد مواطنيه وهو رجل معروف جداً عاش قبل ابن خلدون بثلاثة قرون وهو الوزير الشهير

أبو القاسم المغربي الذي كان يدس الدسائس في بلاط الفاطميين بالقاهرة والعباسيين في بغداد وحول عدة ملوك آخرين بالشأم والعراق

على أن الذي يميننا من أمره بنوع خاص هو توقة ذكائه ، وسمو فكره ذى الرجاحة النادرة ، وسعة معارفه ورسوخها ، وطرافة آرائه ونفاضة مؤلفاته . يوجد في هذا العالم رجال لاوازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة ، ولكن يندر وجود ذوى النباهة الطريقة الخصبية ، وابن خلدون أحد هؤلاء . قاله يرجع الفضل في أن الآداب العربية تستطيع أن تفخر بأنها كانت الاولى — كما سنرى فيما يلي — في وضع الفلسفة الاجتماعية في قالب علمي . ومن السخف أن تتمسك ببوادر ضعف انسانية جدا لتتوصل بذلك الى ان نتقص من فضل شخصية لاربيب في عظمتها

ألف ابن خلدون كتباً في مواد مختلفة، فمالج المنطق واختصر فلسفة ابن رشد، وألف كتباً في الفقه والرياضة وفي الأدب أيضاً ، ولكن ليس لدينا من هذه المؤلفات سوى ثبت ذكره لسان الدين بن الخطيب (سنة ١٣١٣ — ١٣٧٤ م) في كتابه « الإحاطة في أخبار غرناطة » . أما الكتاب الذي عرف به ابن خلدون فيما بعد فهو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة الى نهاية القرن الثامن . وترجع طرافة هذا المؤلف الى أمرين : الاول خطته التي خالف بها من تقدمه فقد عدل فيها نهائياً عن اتباع الترتيب السنوي ، وقسم تاريخه الى فصول عديدة تكلم في كل منها عن التاريخ الكامل لدولة أو أسرة ^(١) ، والثاني هو ان المعلومات التي قدمها عن البربر وهم سكان افريقية الشمالية ولا سيما منذ اتصالهم بالعرب قد تكون أصدق ما لدينا منها حتى المصور الحديثة ، فقد عاش ابن خلدون بين هذه

(١) ترجع طرافة ابن خلدون الحققة في تلك النقطة بالاخص الى أنه قسم تاريخه العام الى أقسام اختص بكل منها أمة أو أسرة وأنه أول من نبذ الطريقة الخبرية

القبائل ففرها أكثر من أى مؤرخ عربى آخر، وهذا هو السبب فى أننا لا نجد فى هذا الجزء من تاريخه شيئاً من تلك الخرافات المبتذلة التى يفيض بها « مروج الذهب » للسعودى و « الكامل » لابن الأثير وغيرهما من الكتّاب

أما بالنسبة للشعوب الأخرى فإن تاريخ ابن خلدون ليس إلا صورة من المؤلفات التاريخية الأخرى، وعلى ذلك ففيه ما فيها من العيوب، على أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه لم يكن متمكناً من تاريخ المشرق وأنه اعتزم فى المبدأ أن يكتب تاريخ العرب والبربر وهما العنصران اللذان تنازعا السيادة طويلاً فى إفريقية، غير أنه بعد رحلته إلى مصر واحتكاكه بالمشرق أتم مؤلفه وأسماه هذه التسمية الغربية :

كتاب العبر

وديان المبتدا والخبر

فى أيام العرب والعجم والبربر

ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر

وينقسم مؤلف ابن خلدون إلى ثلاثة أقسام، يتضمن الأول تمهيداً فى درس التاريخ ومقدمة فى الحضارة هى موضع بحثنا، ويتضمن الثانى تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة إلى القرن الثامن، ويتضمن الثالث تاريخ البربر وينتهى هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التى تشغل وحدها كتاباً مستقلاً توجد نسخة منه فى دار الكتب المصرية بالقاهرة عنوانها « رحلة ابن خلدون فى المغرب والمشرق »

وتناول ترجمة ده سلان ^(١) تحليلاً مسهباً لسبعة أجزاء من التاريخ العام .
وتناول جرابرج دى همسه تحليل الأجزاء التى وصلت إليه

(1) Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque imperiale, t.xix. Et Histoire des Berbères 4 vol. 1852—56

وقد كتبت المقدمة — التي هي القسم الفلسفي الذي وصل إلينا من مؤلف ابن خلدون حسب ماورد في الترجمة — في الاعوام الاربعة التي قضاها المؤلف في العزلة قبل عودته الى تونس سنة ٧٧٥ — ٧٨ هـ على أنها نضجت كباقي أجزاء الكتاب في عدة فرص . هذا ما يقوله ابن خلدون ومن الممكن أن نعرف منها فصولاً برمتها كتبت في مصر ، وهذا هو السبب في أن نسخ المقدمة تختلف أحياناً ، إذ يحتوي بعضها فصولاً لا يحتويها بعضها الآخر . ومن المفيد جداً أن نستطيع أن نضع تاريخاً لتنقيح هذه المقدمة لأن ذلك يوضح لنا تطور فكر ابن خلدون وأرائه الفلسفية ، على أن ذلك ليس في الامكان إذ لا توجد لدينا جميع النسخ الأصلية ، ومع ذلك ففي وسعنا أن نظفر ببعض لمحات من ذلك التطور بمقارنة النسخ المختلفة ، فنحن نعرف أن ابن خلدون أرسل نسخة بالنص الاول الى بلاط فاس ونسخة منقحة الى بلاط تونس ، فلما قدم الى مصر أهدى الى السلطان برقوق نسخة كانت بلا ريب هي الصورة النهائية

وإذا كان قول جرابرج دي همسه صحيحاً فإن النص الأصلي المؤلف كله يوجد في أحد مساجد فاس^(١) ونحن لا نعرض لذلك البحث المسهب ولا نقف الا بآراء ابن خلدون الفلسفية ، وقد درس الاستاذ كلزاوفا ذلك المبحث وقرنه بدرس لغوى لنص المؤلف في كتاب لم يطبع بعد

وليس ابن خلدون ذا أسلوب كتابي خاص به بالرغم من أنه اشتهر بذلك في القرن الاخير بمصر وسوريا شهرة حملت الاستاذ هوياً أن يعتبر مؤلفه نموذجاً للأسلوب الحسن^(٢) ، فأسلوبه كعاصريه أسلوب مضمحل جداً تتكرر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات ، والمقارنات التي يكثر فيها التكلف ، والاغلاط في استعمال الكلمات ، والخلط بين صحيح الالفاظ وعاميتها ، بل توجد فيه أغلاط نحوية . لم يكن

(١) ظهر مؤخراً أن هذه النسخة موجودة في فاس وهي تطبع الآن

(٢) الآداب العربية ص ٣٤٨

لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير فقد أفلح في التعبير عن منهج فلسفى كامل ولكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة به ، فانا نجد في مؤلفه لغة الفقهاء والنحويين وعلماء المنطق . وقد أسفر ذلك عن أسلوب غريب التنوع ولكن غير ملتئم اذ كثيراً ما يبالغ الفكرة بأسباب ممل جداً أو باختصار يدنو من الغموض

ولئن اعتبر أسلوبه في مصر وسوريا نموذجاً فذلك لان الآداب العربية كانت في منتهى الانحطاط عند ما طبع مؤلفه . وقد نالت مقدمته حيناً ما ظفراً أدبياً باهراً لما تضمنته من أفكار طريفة جداً تعبر عنها لغة تخالف لغة ذلك العصر أمام المخالفة . على أن المقدمة بدأت تفقد هيئتها من تلك الوجهة منذ نيف وعشرين سنة لان التقدم في نشر الآداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسية والانجليزية قد دفعا الذوق الأدبى الى وجهة أخرى . ويبحث الآن عن المثل الأعلى في أسلوب يجمع بين جمال الآداب القديمة ، السكامل الممزوج بقليل من البساطة وبين ظرف الآداب الحديثة وخيالها

لم يبق ابن خلدون اذاً أستاذاً لكتاب اليوم ، فقد حل مكانه ومكان معاصريه الجاحظ (المتوفى سنة ٨٧٩ م) وكتاب القرون الأربعة الأولى من الهجرة . على أنه ما زال محتفظاً بشهرته من وجهة أخرى ، فقد نال بأفكاره الجمة الطرافة ، الصحيحة في مظهرها عن المجتمع ، مجداً أميناً أساساً يقدره القارئ الحديث أوفر من معاصريه الذين لم يقدروا أهمية الخطوة الكبيرة التي خطاها في تقدم الفلسفة . على هذا الاعتبار تستحق المقدمة درساً عميقاً وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه

الفصل الثاني

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ (٢) منهجه التاريخي

حقاً ان لذلك الفيلسوف السيامي عقلية شديدة الغرابة . كان ابن خلدون يحيط كل أعماله بمناية دقيقة ، فقد كوّنته دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التي عرفها العرب الى عهده ، وخبرة مستهرة بالاضطرابات السياسية التي هي كل التاريخ الاسلامي في القرن الثامن الهجري ، واضطره مركزه المززعج دائماً — وهو مركز سياسي ينتقل من بلاط الى آخر — أن يكون جم الحنكر كثير الوزن لما يقال وما يعمل ، لذلك كان مضطراً الى أن يرى في كل شيء مادة للتأمل وموضعا للاختبار ومن السهل أن نعرف فيه تأثير هذه العناصر ، فان علم التوحيد بجميع دقائقه ، ومباحث ما بعد الطبيعة اليونانية العربية المشهورة بميلها الى التعميم السريع ، والآداب العربية ذات التقاليد المتينة ، والخبرة الشخصية التي هي ثمرة أعوام طويلة من الحياة السياسية — كل هذه قد طبعت بطابع عميق ، وقد أسبغ عليه ذلك الدهن الضليغ شخصية بارزة جداً شديدة الوضوح نضرت بها في كل مؤلفه ، واليها يرجع الفضل في استحالة خلطه بغيره من كتاب جنسه وعصره .

ولقد لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذي بدا لعينيه بدكاء خارق وعناية فائقة ، فلم يلبث أن رأى ظواهر مميّنة تصور المجتمع بلا انقطاع ، اذ أن هذه الظواهر التي تتفاعل تفاعلاً مطرداً هي نفس حياة المجتمع . واذهش لاهميتها ، ولاح لها أنها ليست

ظواهر وقتية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذى تبدو فيه ، وانها ليست ثمرة لتقلبات المصادفة البسيطة فقد تطرق الى التساؤل هل هنالك سلسلة خفية — ولكن مستمرة لا يمكن وصفها — تربط الماضى بالحاضر والمستقبل ؟ وقد أيقن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم اذ رأى فى الحوادث التى يعرضها له ذلك التاريخ نفس الخواص التى استرعت نظره فيما شاهد من الحوادث ، فانتبهى به ذلك الى اقتناع ثابت ، حتى ان رأيه فى الاجتماع البشرى لم يكن مذهباً فلسفياً بل كان شيئاً يشبه العقيدة الدينية ، فهو لا يكاد يستعرضه أو يشير اليه الا بايمان

على أنه وجد فى القصص التاريخية وقائع تناقض تلك القوانين التى اعتبرها أبنية محتومة فلم يتردد فى رفضها واعتبارها اغلاطاً ارتكبها الكتاب وبدأت له عندئذ ضرورة اجراء تغيير كبير فى طريقة درس التاريخ وكتابه

فرأى ، لأجل أن يكون التاريخ صحيحاً وكذلك لأجل أن يحسن فهمه ، وجوب وضع طريقة أكيدة لتحقيق الوقائع التاريخية وعرض القوانين التى تعمل طبقها للنظم الاجتماعية بشكل واضح . واليك منهج ابن خلدون كما شرحه بنفسه فى خطبته وفى مقدمة مؤلفه فهو يقول فى الخطبة « اذ هو (التاريخ) فى مظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والالول ، وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة وعريق ، وجدير بأن يمد فى علومها وخلق » ^(١)

وقد اعتقد عدة علماء — بين مستشرقين وفلاسفة — تقدوا ابن خلدون أن ذلك المفكر الذى ظهر فى القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التى ترمى الى جعل التاريخ علماً لا فناً أدبياً

ويجب بادئ بدء أن نحدد معنى كلمة التاريخ عند المؤرخين الحديثين

(١) مقدمة ابن خلدون الطبعة الاميرية — ص ٣ ، وهى الطبعة المشار اليها فيما على

ومعناها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة - تعنى المدارس الحديثة بالآثار التى تركها سير الحوادث الماضية ، وهذه الآثار هى التى يجب أن تكون ، ووضع مباحثهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التى تشير إليها ، كل ذلك بطريقة منظمة مضبوطة ^(١) فاما أن يجعلوا من الوقائع موضوعاً للتأمل وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث فى الزمن أو فى الحياة الاجتماعية فليس ذلك من شأنهم ، بيد أن هذا هو بالضبط ما رآه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكو

فهناك تصوران مختلفان جداً لنفس الكلمة ، أولها يعطينا معنى مركباً دقيقاً جداً وبمقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون علماً وصفاً ، وثانيها يعطينا معنى مجرداً كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية

ففرض المؤرخ الحديث إذاً أن يقرر ويعرض الحوادث التاريخية بطريقة دقيقة واضحة على قدر الامكان . أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع الى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما اذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة فى ذاتها وعما اذا لم تكن مناقضة لطبائع العمران ، وما اذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما ، فاما أن يستكشف الأثر المادى للوقائع ثم يمتحنه ويستجوبه فان ابن خلدون لا يفكر فى ذلك وربما لم يمتدح أن ذلك فى حيز الامكان

وليس خلاصة التاريخ ذاته هى التى قصد ابن خلدون أن يصوغها لان التاريخ فى نظره دائماً هو « ذكر الاخبار الخاصة بعصر أو جيل » ^(٢) ولكن معرفة الوقائع المجردة لا تكفى لامكان وضع هذه الرواية بمحقق « لان ذكر الاحوال العامة للأقوال والايال والاعصار أس للمؤرخ تبنى عليه أكثر مقاصده وتبين به اخباره » ^(٣) على أن « الاحوال العامة للأقوال والايال والاعصار »

(١) لاجلجوا وسينونوبوس Introduction aux études historiques

(٢) و (٣) المقدمة ص ٢٧

ليست موضوع علم التاريخ بل هي موضوع لعلم ملحق به ، ضروري له في الواقع ولكنه علم مستقل بذاته (Sui generis) « وهذا هو غرض الكتاب الاول من تأليفنا وكان هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى »^(١)

فما هو ذلك العلم ؟ هل هو علم الاجتماع كما رأى جبلوقتش وفريرو ؟ تلك مسألة نبجها في الفصل التالي . وهما كان من الامر — وهو ما نريد أن نقره هنا — فان ذلك العلم ليس بالتاريخ . وهذا ما يقوله نفس ابن خلدون بكل وضوح : « واعلم أن الكلام في هذا النرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة »^(٢)

وربما كانت تلك الخلطة في انشاء علم جديد يزعم ابن خلدون أنه أوحى اليه من عل قد نشأت له بكل بساطة — ودون شعوره أيضاً — من علم اسلامي محض ، وغريب جداً أعنى علم أصول الفقه وهو عبارة عن قواعد التشريع ، وغايته شرح الفقه من حيث صلاته بنصوص القرآن والسنة . وليس ابن خلدون أول من قلده فقهاء المسلمين بنوع من الجاذبية ، فقد سبقه بعض النحويين في تخيل علم لقاعدة النحو هو أصول النحو

ويرى ابن خلدون ان العلم الذي أنشأه لا يقتصر على ان يسبر غور الماضي بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل ايضاً : لا يضطر القارئ ان يعتقد اعتقاداً أعمى فيما يقدم اليه من القصص ، وفي وسعه ان يقف على احوال من قبله من الايام والاجيال ، بل في استطاعته ان يتكهن بما قد يحدث في المستقبل^(٣) وعلى هذا النحو يرى الفقهاء ايضاً أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة لا يستطيع قطع أن

(١) و (٢) المقدمة ص ٣١

(٣) المقدمة ص ٥

يفهم الاحكام الموضوعية وعلاقتها بالقرآن والسنة بل في وسعه أن يستنبط الاحكام للمستقبل أيضاً

واذ كان ابن خلدون قد وقف على الملائق التي يرتبها المسلمون وخصوصاً المتكلمون بين المنطق والكلام فليس مستحيلاً أن يكون قد أراد أن ينشئ للتاريخ شيئاً مماثلاً. فهو قد رأى المتكلمين والفلاسفة يستخدمون المنطق في درس عليهم، والعقهاء يستخدمون أصول الفقه لحل المشكلات الشرعية فلم لا ينشئ علماً يستخدم لدرس التاريخ ؟ « وهذا (أى هذا العلم) إنما ثمرته في الاخبار قطع (أى تحقيقها) كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهي ضميعة »^(١)

وشولس هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علماً ولا ريب أنه قد خدع بعبارة وردت في المقدمة يسمى فيها ابن خلدون التاريخ « علماً » ولكن كلمة (علم) التي تترجم عادة بكلمة (science) لا تؤدي دائماً معنى الكلمة الفرنسية . فهي المقابل الحقيقي للكلمة اللاتينية (scientia) وهي بذلك تعنى « المعرفة » (savoir ou connaissance) وبها يسمى العرب كل ما يمكن حفظه بالدرس فالأدب علم ، وسنة النبي علم ، والقصة المجردة علم ، وإن لم يكن لها صفة علمية

والى نفس هذا الخطأ يجب أن ننسب تقدير الاستاذ فلنت الذي اعتمد على ترجمة ده سلان الفرنسية حيث تترجم كلمة « علم » بكلمة (Science) وقد استعمل ابن خلدون كلمة أخرى في نفس العبارة المذكورة لا تقل غموضاً وترجمها ده سلان ترجمة سيئة حملت الاستاذ ألتاميرا على أن يرى أن ابن خلدون يعتبر التاريخ فرعاً من الفلسفة . وقد صرف جهوداً كثيرة ليقبس وينقد قيمة هذا

الاعتبار . هذه هي كلمة « حكمة » التي يستعملها العرب أحياناً للدلالة على « الفلسفة » وغالباً للدلالة على الحصافة والتعمق بصفة عامة جداً . وهي مقابل الكلمة اللاتينية (sapientia) يقول ابن خلدون « فهو أى التاريخ لذلك أُصيّل في الحكمة عريق وجدير بأن يمد في علومها وخليق »^(١) ثم يشرح هذه الفكرة موضعاً قائدة التاريخ في تنظيم السيرة الانسانية

وهذا يوضح لنا كيف أن ابن خلدون في ترتيبه للعلوم لم يذكر التاريخ من بين العلوم الفلسفية — بل انه لم يذكره بين العلوم اطلاقاً كما لاحظ ذلك الامتاز التاميرا

فليس تمت شك اذن في تلك النقطة وهي — أن ابن خلدون لم يفكر مطلقاً في أن يجعل من التاريخ علماً بمعنى الكلمة ، ويظهر ذلك ظهوراً كافياً في خطبته وأكثرها في مقدمته

وفوق هذا قلنا ، ولغنه التاريخي يؤيد أنه من الوجهة العملية لم يحاول أن يحقق الغاية العلمية التي نسبت اليه . وانا ندهش حينما نقارن كتابه في التاريخ بمقدمته ففي كتاب التاريخ يبدو لنا ابن خلدون الراوية العربي البسيط الذي يقص كل شيء دون أن يقف لاختبار أمر أو تمحيصه في حين أنك اذا قرأت المقدمة اعتقدت أنه سيحدث ثورة حقيقة في المباحث التاريخية . نعم أنه لم يتبع الطريقة التوقيفية (طريقة السنين) ولكن كثيراً من المؤرخين قبله ومنهم المسعودي الذي عاش قبله بأربعة قرون بنبوا طريقة رواية الأخبار سنة فسنة . بل ان ابن خلدون نفسه يرتكب أحياناً أغلاطاً كبيرة كالتى نعاها على أسلافه ومن هذه الأغلاط ماورد في مقدمته ، فهو في الخطبة يكذب بصفة قاطعة القصة القائلة بأن فتوحات عرب اليمن قبل الاسلام انتهت الى مراكش في الغرب والى الهند في

الشرق وذلك لمخالفتها للمعقول على أنه يقرأها في المقدمة في فرصتين ليؤيد بذلكها نظريتين مختلفتين

ولكنه بالنسبة لزواج الخليفة المأمون يسلم دون تردد ما بكل ما قيل من الخرافات بشأن البذخ الذي أبداه الخليفة وحموه مع أنه في الخطبة يحذر القارئ من المبالغة التي يقع فيها المؤرخين كلما تعلق الأمر بالأرقام . فهو يقول مثلاً أنه خصصت مائة وأربعون بضة لتحمل الخشب الى المطابخ ثلاث مرات في اليوم ولمدة عام كامل وأن هذا القدر كله من الخشب قد أحرق في يوم واحد

ومع ذلك فإن طرافة ابن خلدون من الوجهة التاريخية طرافة حقيقية جداً ، فهو أول مؤرخ — لا في العالم الاسلامي فقط بل في العهد القديم والمصور المتوسطة بوجه نسبي أيضاً — نظر الى التاريخ من حيث هو كل لا يتجزأ ، وتخيّل طريقة لتحيص الوقائع التي تكونه ، وابتدع أيضاً علماً اضافياً يساعد على فهمه . ويندر جداً أن نجد في العالم الاسلامي مؤرخين يتأملون أحياناً في الوقائع التاريخية ثم لا يفوتهم أبسط ضروب النقد وأسفلها . في العهد القديم يمتاز مؤرخو الاغريق والرومان أحياناً بصفات النقد وعدم التحيز مثل توكوتيدسوس ، أو بالبراعة الادبية مثل ططايوس ليفيوس ، وأحياناً بخبرة فائقة في فهم الحوادث مثل تاسيت ، وطوراً بتأمل الوقائع من الوجهة الخلقية مثل بوليب وبلوتارك . ولكن ابن خلدون نظر الى التاريخ نظرة واسعة النطاق استطاع معها أن يظفر منه بشيء يستحق أن يدرس في ذاته ولذاته بعيداً عن الاعتبار والتنتاج العملية التي لم يهتد أحد قبله الى فصلها عنه

رأى ابن خلدون أنه لأجل أن تسير المباحث التاريخية في طريقة حسنة ولأجل أن تجنب الاغلاط التي وقع فيها المؤرخون يجب باديء بدء أن يبحث عن الأسباب التي أدت الى هذه الأغلاط

وهو يعدد لذلك سبعة عوامل تجتمع في ثلاثة أمور أولاً تشيع المؤلفين ، وهي نفسية محضة ، وقد تنشأ عن اعتقاد يبرد الكاتب من حريته في الحكم ويضطره أن يسير بكل شيء الى تأييد هذا الاعتقاد . فثلاً يميل الشيى بطبيعة الحال الى أن يشحن تاريخ الامويين بأشنع الفظائع . ويندفع مؤلف آخر بميل انساني طبيعى على قول ابن خلدون الى أن يتعلق الاقوياء ، وكذلك يبالغ من بروى تاريخ ملك ما فى أهمية كل ما يرد مؤيداً لسيده ويلتزم الصمت عمداً أزاه كل ما يشين مجده . اذا فأول شرط يجب على المؤرخ مراعاته هو عدم التشيع . والمنشأ الثانى للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون وهو ما يضطره أن يقبل كل ما يروى دون فحص . وأنجع وسيلة لاجتناب هذا النوع من الخطأ هى أن تستخدم للمحيص مع كثير من العناية والتأمل طريقة يعرفها المسلمون جيداً هى طريقة «التجريح والتعديل» (Improbatio et Justificatio) وطريقة التجريح والتعديل ابتدئها رواة السنة النبوية ومؤداهما البحث الدقيق الذى يجب اجراؤه للتحقق من أمانة محدث وصدقه فتجمع المعلومات التى ينتجها هذا البحث وكلما أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات الخاصة بمن رواه من المحدثين . وقد انتهى الامر بان جعل من تلك المعلومات شبه معجمات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منها بعض القواعد التى تساعد فى تقدير قيمة كل حديث . وتؤلف هذه القواعد علماً يعرف « بمصطلح الحديث »

يجب تطبيق هذه الطريقة على الوقائع التاريخية التى تأتى بها الرواية . فاذا كان الراوية أميناً صادقاً متين النكوين سليم الذهن أمكن تصديق ما يرويه ، واذا

لم يتصف بكل هذه الصفات وجب أن لا نمنحه ثقة مطلقة بل ثقة تناسب الصفات التي توجد فيه . واذاً فطبيعي أن نعلن الريبة في صحة الوقائع التي ننقلها عنه . وبديهي أن نرفض بتاتا كل القصص التي ينفرد بروايتها مؤرخ تنعدم فيه كل هذه الشرائط . ويجب أيضا أن نحسب حسابا لعدد المؤافين الذين يتفقون على رواية مسألة واحدة فالواقعة التي يرويها خصة أو ستة من ثقات المؤرخين أقرب الى الصدق من واقعة ينفرد بروايتها مؤلف واحد

وخلاصة القول أن ابن خلدون براعي أحكاما معقولة جدا على أنها لا تخرج عن أحكام محدثي المسلمين الذين يهمهم جدا وبحق أن يلتزموا دقة صارمة في كل ما يتعلق بالنبي (صلم)

وأما المنشأ الثالث للخطأ فهو « الجهل بطبائع الاحوال في العمران » (١) فان المؤرخ الذي لا يلم بطبائع المجتمع ولا يستطيع أن يفرق بين ما يتفق وما لا يتفق مع طبائع العمران يفقد أئمن وسيلة لتحخيص الوقائع . ويمتاز ابن خلدون من أسلافه بادراكه ذلك وبأنه أراد أن يفرض على المؤرخين ذلك المقياس بل هو يمتاز ممن خلفه من كتاب المسلمين الذين اقتصروا على ملاحظة القاعدتين الاوليين ملاحظة تستوى فيها الاجادة والقصور وقد يثلب عليها القصور

ويعلق ابن خلدون على القاعدة الثالثة أهمية عظمى . ففي المسائل التاريخية يجب ألا نستخدم التجريح والتعديل الا بعد التحقق من أن واقعة ما تتفق مع طبائع العمران . اذ من العبث واضاعة الجهد أن نبحت عن مبلغ الثقة التي يصح أن نضعها في تلك الواقعة ومن رواها اذا كانت مستحيلة في نفسها أو مناقضة لزمان والمكان والظروف التي حدثت فيها . ولقد رضى المحدثون عن طريقتهم بحق لانهم لا يبحثون في الوقائع التاريخية . بل يبحثون في وجوب التحقق مما اذا كان النبي (صلم) قل أو لم يقل كلاما نسب اليه . وليس من الضروري أن نطبق

قوانين العمران على الوقائع المقترنة برواية السنة اذ هي ترجع الى الله مباشرة ولا يمكن من باب أولى أن تخضع للمحجس والنقد . أما الوقائع التاريخية فلا مندوحة فيها من تطبيق القاعدة الثالثة : وأما الاخبار عن الوقائع فلا بد في صحتها وصحتها من اعتبار المطابقة فذلك وجب أن ينظر في امكان وقوعها . . . واذا كان ذلك فالقانون الذى يتبع في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة هو أن ننظر في الاجتماع البشرى الذى هو العمران وتميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما يمكن أن يعرض له . واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، وتميز الصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ، وحينئذ فإذا سمعنا عن شئ من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه « (١)

ولكن ما هو ذلك الامكان بوجه التحقيق ؟ هل هو الامكان العقلي الذى يكونه العقل السليم والذى يستعمله فلاسفة ما وراء الطبيعة في عرض نظرياتهم ؟ أم هل هو الامكان العادى الذى يقاس بطبيعة الاشياء ؟ يتكلم ابن خلدون عن ذلك للموضوع بوضوح تام فيقول : « فليرجع الانسان الى أصوله وليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، ومستقيم فطرته فما دخل في نطاق الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلي المطلق فان نطاقه أوسع شئ . فلا يفرض حداً بين الوقائع وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التى لشيء . فانا اذا نظرنا أصل الشئ وجنسه وصفه ومقدار عظمتة أجربنا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج في نطاقه » (٢) اذاً فذلك هو الامكان المعروف لدى المتكلمين بالامكان العادى المؤسس على حسن

(١) المقدمة ص ٣١

(٢) المقدمة ص ١٠٢

التقدير . فالعلم تقدير للأشياء هو ثمرة الدرس العميق للمادة التي يدرسها وعون له في الوقت ذاته على المثابرة في بحثه في تلك المادة . فما هو هذا التقدير عند المؤرخ وكيف يحصله ؟ يرى ابن خلدون أن ذلك يكون بدرس المجتمع وما يتعلق بوجوده أو ببساطة أخرى بدرس العلم الذي ابتدعه هو فيدرسه يدرك الانسان أن هناك ظواهر ضرورية عامة تنشأ عنها قوانين يجب على المؤرخ الامساك بها اذا ما أراد كتابة التاريخ

فلنجهد اذاً منذ الآن أن نستخرج من ذلك العلم الذي يجب علينا درسه القوانين التي تهم التاريخ بنوع خاص اذ هي أساس منهج ابن خلدون التاريخي الذي عني بادی بدء بشرحه في خطبته

١ — « قانون الطبيعة » (ربط السبب بالمسبب) — قال ابن خلدون : « أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض وهو لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته » ^(١) والغاية الجوهرية لكل عالم هي معرفة العلاقات التي توجد بين حادث معين وبين أسبابه . وهذا موضوع بحث علماء الطبيعة وتفكير فلاسفة ما وراء الطبيعة فلم لا نلک هذه السبيل لنفهم التاريخ ؟ ليس على المؤرخ أن يقرر ذلك القانون : « ربط السبب بالمسبب » أو أن يفسر مؤثراته في الظواهر الاجتماعية فان ذلك موضوع العلم التحضيري الذي يريد أن يضعه ابن خلدون . ولكن على المؤرخ أن يعرف وجود ذلك القانون وأن يلم بجميع تأثيراته في كل ما يتعلق بالمجتمع البشري وعليه قبل أن يقرر واقعة ما أن يتأكد أنها تتفق مع قانون السبب والمسبب

وليست طرفة ابن خلدون في أنه استكشف قانوناً عرفته جميع الاعصار حيث كان التحليل دائماً من أهم قواعد الاستنتاج ، ولكن في أنه أراد أن يطبقه على

التاريخ وفي أنه تحقق من وجود ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره ؛ لقد آمن ابن خلدون في الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخي ولنا كل الحق في أن نعتبر أنه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة . لا نستطيع أن نتفق أن مونتسكيو قرأ ابن خلدون ولا ندعي أن ابن خلدون قد وصل الى فكرة الجبر في التاريخ من نفس الطريق التي سلكها مونتسكيو أو أنه قد شرحا بنفس الوضوح وعلى الأخص بنفس التعمق اللذين شرح بهما مونتسكيو هذه الفكرة فشان ما بين الفذهين . بيد أن ابن خلدون ومونتسكيو يتفقان على أن تلك النظرية يجب أن تكون أساساً لكل بحث يتعلق بالمجتمع

على أنه ليس في وسعنا أن نعرف كل أسباب الظواهر التي نشاهدها فيها ما لا يدركه أعمق المباحث . وإذا كانت هناك ظواهر لا نفهم أسبابها فمن الجمل أن ننسبها الى المصادفة ، وابن خلدون يستعمل كلمة « المصادفة » ولكن بمعنى « الاسباب الخفية » . وانه لتفوق لابن خلدون ألا يستسلم الى ذلك التعليل البسيط — تعليل المصادفة — وأن يمتزج بـ تصور العقل البشري عن ادراك قوانين الكون دائماً بطريقة صحيحة قاطعة . ولا يدعش ابن خلدون كمعظم أسلافه اذا ما اعترضه حادث لم يهتد الى أسبابه ، ولا يرى مثل كورتوا أن السبب في ذاته انما هو أثر من آثار المصادفة أى أثر من آثار الالتقاء مصادفة بين طائفتين مختلفتين من الاسباب ، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية

ومع ذلك فإن هناك بعض استثناءات لذلك القانون ائدى يؤمن به ابن خلدون إيماناً قوياً . ولئن لم يقر المصادفة فانه يقر مبدأ آخر أبلغ تقيضاً لقانون السبب من المصادفة . نريد بذلك « التأثير الطارق للمادة » الذي ينسب ابن خلدون الى الله وإلى الروح . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ المعبدة فانه يؤمن بالمعجزات والكرامات سواء في ذلك ما نسب منها الى النبي (صلعم) وما نسب الى الاولياء ويسلم بإمكان وجودها في كل زمان ومكان . والمعجزة أو

(٦ — ابن خلدون)

الكرامة كما يعرفها علماء الكلام أمر خارق لكل قوانين الطبيعة وهي لذلك السبب ذاته البرهان القاطع على صدق الانبياء وولاية الاولياء.

ولا يقتصر الامر على ذلك فان ابن خلدون الذى تأثر « بالتصوف » من جانب وفلسفة ما وراء الطبيعة الاشراقية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر يعتقد أن بعض الارواح البشرية لها قوة خارقة لا تستطيع معها أن تتنبأ بالمستقبل قط بل تنفذ الى سير الحوادث أيضاً

ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يعتقد فى السحر أيضاً فالساحر المتمكن من علمه يستطيع بقوة « الطلاس » أو بقوة بعض « عزائم » يتلوها أن يغير قوانين الطبيعة . فهل يستطيع قانون السبب أن يقالب ذلك الاعتداء ؟ نعم أن ابن خلدون يسخط على السحر وما اليه من العلوم . ولكن السخط لا يكفى وكان الواجب أن لا يؤمن بنتائجها

ويرى ابن خلدون أن قانون السبب الذى يسيطر على التاريخ يجب أن لا يقتصر الاثام به على المؤرخ بل يجب أن يعرفه أيضاً كل من يتولى الحكم وينهب فى ذلك الى حد اعتباره قضاء تاريخياً والى انه يدحض من عمل الارادة الفردية وتأثير الملوك على سير الحوادث : « واذا كان الهرم طبيعياً فى الدولة كان حدوده بمثابة حدوث الامور الطبيعية كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى . والهرم من الامراض المزمنة التى لا يمكن دواؤها ولا ارتقاعها لما أنه طبيعى والامور الطبيعية لا تبدل » ^(١) واذاً فيجب الخضوع لذلك القضاء ويجب ان تدعن الارادة الفردية لقوانين الحياة لأن تحاول حل الحياة على الاذعان لها

٢ - قانون التشابه - يستكشف ابن خلدون فى المجتمع قانونين يتعارضان دائماً ويمكن أن نسمى أولهما بقانون التشابه : « فاذا الاخبار لم يقس الغائب

منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من الثور ومزلة التقدم والحيد
عن جادة الصدق « (١) » والماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء « (٢) »

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه . ولا ينسب ابن خلدون
كل المشابهات الاجتماعية الى قانون التقليد كما يفعل تارد . فهو يعتقد أنها أكثر
تقليداً من ذلك ويشرحها بواسطة الدين وفلسفة ما وراء الطبيعة والتقليد . والسبب
الجوهري في المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقلية للجنس البشرى وهى التى
أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب والتى يستمد عليها ابن
خلدون فى عدة مواضع من المقدمة . ليس ثمة من فارق بين روحين بشريين فإذا
وجد أحياناً فلامتياز سماوى . وهذا هو السر فى تفوق روح النبى (صلعم)
وأرواح الاولياء .

والواقع أن تلك الوحدة يمكن ادراكها من وحدة الاصل التى ذكرت فى
التوراة والقرآن . ومع أن ابن خلدون يعترف بتأثير تباين الاجناس فانه لا ينكر
ذلك المبدأ الدينى ويرى أن تباين الاجناس أمر طارىء فقط وأنه يرجع الى القانون
الآخر الذى يحكم المجتمع بالمعارضة لقانون التشابه

ولسنا نريد أن نقول بأن المسلمين لم ينكروا قط وحدة الاصل فقد أنكروها
منذ القرن الرابع للهجرة فلاسفة عدة وبالاخص أبو العلاء المعرى (٣) بل أن أبا
العلاء قد سبق ابن خلدون الى الاعتراف بقانون التشابه اذ يقول : « ان التاريخ
قصيدة لا يتغير رويها قط » (٤) ولكنه يذم تشابه الكون بينما يستخدم ابن

(١) المقدمة من ٧ (٢) المقدمة من ٨

(٣) نزل الى الاصول وكل حي له والاربع التقدم انتساب



تمود الى الارض أجسامنا وتلقى بالمتصر الطاهر
ويقضى بها فرصة تلك يمر اليدين على الظاهر



جواهر الفها قدرة عجب وزايتها ضارث مثل أعراض



(٤) نزول كما زال آباؤنا ويبقى الزمان على ما يرى

خلدون ذلك القانون ليجيد به فهم الكون
وقد عرف ابن خلدون من خبرته سبباً ثالثاً لانتشابه الاجتماعى وهو التقليد
وقسمه الى ثلاثة أنواع : الاول تقليد الرعية للحاكم وهو ما عناه بقوله « والسبب
الشائع فى تبدل الاحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لموائد سلاطانه »^(١)
والثانى تقليد الغالب للمغلوب : « وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة
والامر فلا بد وأن يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يتفكروا
عوائد جيلهم مع ذلك »^(٢) . وأما الثالث فهو عكس الثانى أى تقليد المغلوب
لغالب : « ترى المغلوب أبداً يتشبه بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى اتخاذها
وأشكالها بل وفى سائر أحواله »^(٣)

على أن التقليد يبدأ باحداث التغييرات اذ يضطر المقلد أن يترك بعض
العادات ليعتاد غيرها فتصبح هذه التغييرات بمرور الزمن مشابهات بين المقلد
ومن اقتدى به

فهو يجب أن نستنتج من كلام ابن خلدون عن تأثير التقليد فى المجتمع أن
هناك شيئاً من المشابهة بينه وبين تارد^(٤) ؟ الجواب لا . والسبب بسيط جداً
فان ابن خلدون لم يضع نظرية للتقليد ، بل هو يقول أنه لم يفعل سوى أن توسع
فى تفسير مثل مشهور هو : « الناس على دين ملوكهم » ونحن لا نستطيع فى الواقع
أن نقارن فكرة كهذه شديدة الغموض والاتساع ولم تستوقف أهميتها ابن خلدون
بفكرة عظيمة هى انشاء نظرية منظمة

٣ — قانون التباين : — ليست كل المجتمعات متماثلة بصفة مطلقة بل توجد

نبلر يمر وليل يكر ونجم يغور ونجم يرى

وعلى حالاً تدوم الليالى فتعوس لمشر أو سود

(١) و (٢) المقدمة ص ٢٤ (٣) المقدمة ص ١٢٣

(٤) تارد — قوانين التقليد — Les lois de l'imitation

بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ : « ومن الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال فى الامم والاجيال بتبدل الاعصار وورور الايام وهو داء دوى شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أهل الخليفة وذلك أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ائما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال » (١)

واذا كان قانون التشابه يستند أحياناً الى المبادئ العقلية وأحياناً الى الوقائع فان قانون التباين قانون تجريبي محض وليس له من أسباب تدخل فى حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة ، وينسبه ابن خلدون الى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية ، وبالرغم من توحيد الارواح واتفاق الاصل يتأثر المجتمع البشرى بمؤثرات تبعث اليه اختلاف والتباين

فهناك أولاً تأثير الاقليم الذى يستمسك به ابن خلدون وقد يبالغ فى أهميته ، ثم التأثير الجغرافى الذى هو مصدر اختلاف بين أهل البدو وأهل الحضر وبين المجتمعات التى تسكن بالقرب من البحر والى فى الداخل بعيدة عنه ، وهناك أيضاً التأثير الاقتصادى فان المجتمع الذى يعتمد فى حياته على الزراعة متممًا بالرخاء ليست له نفس الظروف التى تحوط حياة البدو ، وأخيراً يتغير المجتمع تبعاً لشكل الحكومة

يتأثر المجتمع بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الاغلاط التى يرتكبها المؤرخون ترجع اما لجهلهم بهذه العوامل أو لامهالهم تقدير نتائجها والمؤرخ الذى يلم بالقوانين الثلاثة التى ذكرناها ومؤثراتها يكتسب نوعاً من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالاختص تمييز الحقيقة من الخطأ . ويضرب ابن خلدون نفسه لنا أمثالا من النقد المبني على هذه

القوانين صحيحة في معظمها فما يكذب به مثلاً بطريقة مقولة خرافة بناء الاسكندرية القائلة بأن الاسكندر غاص في البحر في صندوق من الزجاج ليتعرف وجوه الشياطين التي تحول دون بناء المدينة وأنه لما عاد الى سطح البحر أمر بصنع تماثيل لهم تخافوا وركنوا الى الفرار وتم بناء المدينة بسلام . وما يلاحظ هنا أنه يذكر ضمن أسباب التكذيب الخطيرة سبباً خاصاً يعقبة عصره وهو أنه يتمرد تمثيل الشياطين لأنها تشكل بأشكال مختلفة^(١)

ويحاول ابن خلدون أيضاً أن يبين طبقاً لقانون التشابه عدم صحة الخلاف الذي توهم المؤرخون وجوده بين المصور القديمة والمصور الحديثة وبالأخص في حجم أجسام البشر في كلا المهددين ويشرح فكرته بنفس الطريقة التي اتبعها مبنسر في كتاب التربية أي يتخذ من الآثار المادية التي بقيت لنا من حياة القدماء دليلاً على أنهم لم يختلفوا من حيث الخلقة في شيء عنه وعن معاصريه ويقول أن مساكنهم وأبواب مدائنهم تشبه مساكننا وأبوابنا فلما فهم إذا كيف كانوا أضخم منا وأقوى . وقد بحث ابن خلدون أسباب ذلك الرأي الخاطئ فوجد أن معظم رواة السيرة ضلوا كثيراً في تقدير سير الخلقة إذ توهموا أنهم في عصر انحطاط وأن القدماء كانوا أقوى منهم وأطول أعماراً . وقموا في هذا الخطأ حينما شاهدوا عظمة الآثار القديمة ولم يذكروا أن القوى البشرية قد استعانت في اقامتها بالآلات وأن بناءها كان يشغل عدة أجيال

وفي مناسبة أخرى يطبق ابن خلدون قانون التباين فهو يكذب الخرافة القائلة بأن الزوج أولاد حام اسودت ألوانهم لأن نوحاً في ساعة حقد على حام دعا الله أن يسود جلده وجلد عقبه وان يجعلهما عبيداً لولد أخويه . ويقول ان سبب سواد الزوج يرجع الى الجو وأن المؤرخين لم يميزوا الفروق بين الاقاليم الحارة والباردة بل قرأوا في التوراة أن حاماً هو أبو الزوج فاعتقدوا أن سواد جلودهم سببه لعنة نوح ، واننا نعرف بالاختبار أن أبيض يسكن بلاد الزوج يسمر لونه وينتهي الامر

بأن تصبح ذريته من السود في حين أن السود اذا سكنوا الافاق الممتدة أشرقت ألوانهم وانتهت بالتحول الى البياض

على أن ابن خلدون لا يراعى دائما الدقة النامة في تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أيا تأثيراً ، فهو أحياناً يتأثر بالدين الذي كان فله في تلك الروح أبلغ من فعل التريية والبيئة حيث كان في ذلك العصر يأخذ بناضية أوسع الاذهان حرية وأوفرها تسامحاً . فمثلاً نراه يحاول أن ينقد المؤرخين الذين طعنوا في نسب الفاطميين خلفاء مصر وأفريقية الشمالية والأدارة أمراء مراکش ، فالنسب هو الذي يربط هاتين الامرتين بنسب النبي (صلم) وابن خلدون ينسب التعريف في حقيقة هذا النسب الى غيره العباسيين خلفاء بغداد ويقول أنه لو كان مؤسس هاتين الامرتين كاذبين لما استطاعا أن يهرا خصومهما وان يشيدا ملكهما والكذب قصير الامد وقد لدن الله الكاذبين ووعد بفضح خباياهم . ثم يختم دفاعه عن الفاطميين والأدارة بقوله « جادلت عنهم في الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة » ^(١)

وأحياناً يتأثر ابن خلدون بمعامل المصلحة الشخصية فيعيد عن طريقته فهو قد عاش في ظل دولة الموحدين وسعى في نيل رضام بمحاولته أن يثبت صحة نسب زعم مؤسس هذه الاسرة أنه يصله بالنبي (صلم) . ولم يستند في تلك المحاولة الى بحث علمي ولا الى رواية بل الى تخيلات تذهب أحياناً مذهب الاغراق والغرابة فمثلاً توفي مؤسس دولة الادارة بمراكش دون عقب ولكن لم تمض على وفاته بضعة أشهر حتى أبرزت زوجته وهي من البربر الى الجيش طفلاً قالت أنه ابن ادريس مؤسس الدولة المذكورة ، وابن خلدون يؤيد صحة هذا الزعم قائلاً أن السنة أقرت صحة النسب للاولاد الذين يولدون من الزواج « وادريس ولد على فراش أبيه والولد للفراش » ^(٢) .

واذا ما عرضت لابن خلدون فرصة قد مسألة واهية الاساس فتد ينفلها
اما قصداً أو اعمالا فن ذلك خبر ارسال الخليفة العباسى (المعتضد) الى حاكم
برقة رسالة بالقبض على عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية حينما فر الى
أفريقية ، فكان يوسف ابن خلدون أن يبحث عن تلك الرسالة وأن يمحسها ولكنه
لم يفكر فى ذلك بل قنع بأن ذكر أن الخليفة العباسى أرسل أمراً بالقبض على
الهارب ليثبت أن ذلك الهارب من اعقاب النبى ويقول أنه لو لم يكن كذلك لما
اهتم الخليفة بشأه (١)

بل ان ابن خلدون يمزج تقده أحياناً بسذاجة تدعو الى الضحك فهو يكتب
مثلا أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لانه كان جم الورع يصلى مائة
ركعة فى اليوم ولانه كان يمزو علما ويحج عاماً (٢)

وبعد فاقية طريقة ابن خلدون التاريخية ؟ قلنا فى مبدأ هذا الفصل أن
المسألة الاساسية فى التاريخ قد فاتته فهو لا يعنى بالبحث عن المصادر ولا ينفحصها
مع أن ذلك أول ما يجب على المؤرخ ولا يهتم للشكل الذى يجب ان يعرض به
المؤرخ الوقائع بعد استيفائها مع ما لذلك من كبر اهمية . بل هو يحاول بالاخص
ان يتأمل الوقائع المستكشفة فى نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشرى . على
أن تلك الفلسفة ليست أو على الاقل لا يجب أن تكون من مشتلات التاريخ
فقد قلنا أن غاية التاريخ كما نفهمه اليوم هى تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على
المصادر وذلك علم ايضا حى . وليس معنى هذا أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو
أنه لا محل لوجودها كما يقول بذلك كثير من مؤرخى العصر الحديث بل نريد
أن نقول فقط أنه اذا كانت تلك الفلسفة قد وجدت أو انها اذا وجدت يوماً ما فلا
يجب ان تكون جزءا من التاريخ . واذا كانت بطبيعتها فى حاجة الى التاريخ

(١) المقدمة من ١٨

(٢) المقدمة من ١٤

لأنها تستند الى الوقائع التاريخية فلسنا نفهم كيف يمكن استخدامها في شرح التاريخ وعلى هذا فان طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها . هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعي وتجب لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشري . وكيف يدرس المجتمع البشري ؟ أبتاريخ الذي هو ملاحظة سطحية للوقائع ؟ أم بالاستمعة بعلم آخر يتكون من ملاحظتها بطريق مباشر ؟ يجيب ابن خلدون أن الوسيلة هي الطريقة الاولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟ انه لا يحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز

على أنه اذا كان ابن خلدون لم يفلح في تقرير طريقة تاريخية ثابتة فانه من الحق أيضاً أنه ابتدعها وشرح فيها أفكاراً واضحة وصادقة جداً في كثير من المواطن . وليس من غايتنا أن نبين أن ابن خلدون قد نجح فيما أراد ولكننا نريد أن نشرح ماذا عمل وأن نحاول فهمه وأن نبحث عما استكشف من جديد وعميق في طائفة من المسائل بقيت شديدة النقص حتى عصره

الفصل الثالث

(١) ايضاح الغرض من المقدمة (٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون (٣) فهمه للمجتمع ودرسه له (٤) المقدمة وعلم الاجتماع

— ١ —

إذا كان ابن خلدون يرى أنه يجب أن لا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة هي أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشري في أدواره وأشكاله المختلفة فمن الضروري أن نبدأ بدرس القوانين التي يحدث التطور طبقاً لها لأن ابن خلدون لا يقبل كما رأينا أن يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل يقرر أن هنالك قوانين تدير الحركة الاجتماعية، وأنه يجب البحث عن تلك القوانين يدرس المجتمع في نفسه. ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل (Sui generis) يسميه ابن خلدون « علم العمران »

ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة الى كل ظاهرة من الظواهر التي تحدث في المجتمع ولا يبحث عن احداها مستقلة عن الاخرى لانه يرى انها تكون كلا تهاك اجزاؤه وتتفاعل ، فضلا عن أن هذا الكل يخضع لمؤثرات بعيدة جدا عن جوهر المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيراً عظيماً

وإذا فتح أمام مجموعتين مختلفتين من القوانين ترتبط احدهما بظواهر اجتماعية بمعنى أن وجودها مترتب على المجتمع ولا توجد اذا لم يوجد المجتمع ذاته، والاخرى مستقلة عنه تمام الاستقلال وترتبط بظواهر طبيعية محضة . فانتقال البدو مثلا الى حالة القرار والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجا عن المجتمع ، ومن الممكن

أن نسمى القوانين التي يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين اجتماعية . أما الظواهر الجوية فلا تتوقف مطلقاً على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقاً لقوانين معينة لا يتربط وجودها عليه

ولا تعمل هاتان المجموعتان في المجتمع مستقلة أحدهما عن الأخرى ، ولا توجد أن مما فقط بل تمتزج مؤثراتها وتتحد أيضاً بحيث أن حادثاً اجتماعياً يبدو لنا عند مشاهدته شديد التعقيد . وليس نفهم الحادث إلا أن نحله وإن نحاول أن نستخلص منه الأسباب المتعددة المختلفة

إذاً فالفرض من مقدمة ابن خلدون هو شرح هذه القوانين وتقرير الطرق التي تؤثر بها في المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فهماً صحيحاً

— ٢ —

يؤكد ابن خلدون أن العلم الذي وضعه علم مستقل (*Sui generis*) لأن له على حسب المنطق العربي الخواص الحقيقية للعلم المستقل . فله موضوع خاص ، وله مسائله ، وله غايته . ويحاول ابن خلدون أن يميزه عن بعض العلوم التي كانت معروفة قبله والتي قد ترتبط به وهي المنطق والبلاغة والسياسة . ويقول أن بعض المسائل التي يبحث عنها ذلك العلم درست في علوم أخرى ، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا لنفس الغاية . فاصول الفقه تعرض لفئة لا على أنها ظاهرة اجتماعية أو بقصد إيضاح التاريخ ولكن باعتبارها مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التي يجب بمقتضاها فهم القرآن . ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاماً دينياً . أما أنها في الوقت ذاته شكل من أشكال الحكومة وإن الحكومة ظاهرة اجتماعية فذلك ما لا ينبغي به علماء الكلام

إذاً فإن خلدون يستمد بحق أنه أول من ابتدع ذلك العلم وأول من شرحه ،

وهو غفور بذلك ، وأكثر افتخاراً بما بدا له من أن ذلك العلم يفيد في درس التاريخ قائمة مباشرة محققة ، بل هو يقرر أنه ضرورى لذلك الدرس

على أنه يسلم بأنه قد وجدت قبل المدينة العربية مدنيات أخرى هي المصرية والاشورية والفارسية واليونانية والرومانية . وإذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربياً لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم بل إذا كان يعتقد أن بوسعه أن يؤكد أنها لم تدر بخلد يوناني لان للعلوم اليونانية على قوله كانت معروفة من ترجمة المهد العباسي فانه ليس من المحقق أن مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الاشوريين أو الفارسيين لم يحاولوا هذا الدرس ، ويقول أن شيئاً من هذه المدنيات لم يصل الى العرب ويزعم بلا دليل أنه منذ الفتح الاسلامي لفارس أمر الخليفة عمر باتلاف دور الكتب جميعها بيد أن ذلك ليس من المحقق ، ونحن نعتقد أن تلك القصة كقصص احراق مكتبة الاسكندرية بأمر عمر خرافة اثبت المستشرقون سخطها نهائياً ويخطئ ابن خلدون في اعتقاده أن العرب ترجوا معظم الفلسفة اليونانية فهم في الواقع لم يعرفوا منها سوى مباحث ماوراء الطبيعة والمنطق والفلك والعدد والهندسة والطبيعة وقليل من الاخلاق بل لقد عرفوا ذلك بطريقة شديدة النقص ، وبقي قسم الفلسفة اليونانية الذي يقارب عمل ابن خلدون مجهولاً منهم تمام الجمل ، ولقد خدع ابن خلدون كتاب عنوانه « السياسة » منسوب لارسطو فحمله على أن ينكر تعمق ارسطو في ذلك العلم . وهو كتاب ملؤه نصائح وحكم سياسية كتبت بأسلوب شرقي وبالاخص فارسي وهندي . وقد استخرج ابن خلدون منه فقرة وتقدمها بسخرية مع أنها ليست من مؤلف ارسطو ولا تتفق مع عبقرته ^(١) بيد أنه يعترف في مكان آخر بمناسبة الكلام على نظرية أحصاء تطبق في علوم مدارك الغيب جاء ذكرها في هذا الكتاب باستحالة نسبتها لارسطو لما احتوته من

« الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان »^(١). ولم يعرف العرب « الجمهورية » و « القوانين » لافلاطون ولا « السياسة » لارسطو ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهناك دون قاعدة ما وربما وصلتهم بعض رسائل كتبها ارسطو لالاسكندر . أما الانظمة اليونانية فكانت في الحقيقة تخالف الانظمة العربية في مبادئها واشكالها مخالفة كبيرة ، ولذلك لم يمن خلفاء العباسيين باذاعتها بين رعايهم . ونفس الاسباب السياسية والدينية التي منعت العرب من ترجمة الآداب اليونانية المفرقة في الوثنية هي التي منعتهم من ترجمة الكتب السياسية فلم يترجموا الفلسفة اليونانية الا سدا للحاجات دينية وعلمية . أما وجهة الدين والسياسة والآداب فقد اعتقد العرب انها كاملة لديهم ولم يروا أنفسهم محتاجين فيها الى أية معونة أجنبية

على أن ابن خلدون قد خدع في تقدير قيمة الميراث العقلي الذي خلفه الشرق القديم . ونحن نعرف الآن بالتقريب ما هو ذلك الميراث مما شرحة مؤرخو اليونان والرومان وعلماء الآثار المحدثين ، ونستطيع أن نؤكد لابن خلدون أن شرقيا لم يسبقه . وهو يخطئ أيضاً في اعتقاده بأن العرب لم يعرفوا شيئاً من الحضارة الشرقية فن المعروف جداً تأثير شعوب المشرق ولا سيما الهند وفارس في التنجيم والعدد مثلا . وكذلك ليست السياسة الاسلامية في عهد العباسيين في معظمها الا صورة تكاد تكون طبق الاصل لسياسة الدولة الساسانية . كان خلفاء العباسيين عربا يستمسكون بالمحافظة على كثير من التقاليد القومية الدينية بنوع خاص . ولكن ليس للعرب في السياسة ماضٍ بلهم فقد كانوا يجملون نظم البلاط ورسومه تمام الجهل . وقد كان وزراء العباسيين في القرن الثالث جميعاً من الفرس فنقلوا تقاليدهم وعاداتهم الى البلاط الاسلامي . وكذلك عكف بعض الفرس

المستعربين على تعريب الامثال والحكم الفارسية واستظلو بحماية الوزراء في نشرها في العالم الاسلامي حتى صارت قاعدة لكل طريقة سياسية^(١)

وأول هؤلاء المترجمين وأهمهم هو ابن المقفع (المتوفى سنة ٧٥٧ م) الذي بدأ بترجمة قصص يديبا السياسية الخلقية المعروفة باسم كلية ودمنة ثم كتب عدة رسائل تحتوى على نصائح للسلطان ذاته والكبار البلاط . وعرب أيضاً منذ بدأ القرن الثالث الهجرى كتاب فارسي لا يعرف . وثمنه اسمه « التاج » وهو أيضاً مجموعة أمثال سياسية مشروحة باخلاق الملوك والوزراء والكهان الساسانيين . ونجد في كتاب ابن قتيبة (الذى عاش في نهاية القرن الثالث) المسمى « عيون الاخبار » كتابا كاملا تميز في القواعد السياسية القديمة العربية والقواعد الفارسية ، وكذلك يوجد كتاب اسمه « اخلاق الملوك » كتب بلا ريب في النصف الاول من القرن الثالث وان كنا لا نعرف الآن مؤلفه بالضبط^(٢) ، هذا الكتاب يحتوى على تاريخ لبلاط في الدول الساسانية والاموية والعباسية . ولم يقتصر انتشار تلك السياسة الفارسية على المشرق بل اخترق كل العالم الاسلامي حتى اسبانيا فنحن نجد في كتاب المقد الفريد الشهير فصلا طويلا عن الخلق الذى يجب أن يتخلق به السلطان وحاشيته ، وقد كتب هذا المؤلف في القرن الرابع للهجرة وعاش مؤلفه ابن عبد ربه (٨٦٠ — ٩٤٠ م) في بلاط أجداد ابن خلدون

يبد أنه كانت تعرف عند العرب آراء سياسية أخرى غير الآراء الفارسية

(١) جاء في كتاب الاغانى ان الوزير جعفر البرمكى أعطى عشرة آلاف دينار للكتاب ايان بن عبد الحميد الكاتب لانه نظم قصص يديبا

(٢) أحضر سعادة أحمد زكى باشا اخيراً الى القاهرة نسخة من هذا الكتاب مأخوذة من عدة مخطوطات وجدها بالاسكندرية وفيها ينسب الكتاب الى الجاحظ . على انى ارى ان الاصح ان ينسب الى معاصر قجاحظ هو محمد بن الحارث التتلي فان المسعودى في مقدمة مروج الذهب يذكر الكتاب وينسبه الى ذلك المؤلف وانه اهداه الى الوزير الفتح بن خاقان . وهذا الاهداء مذكور في مخطوطات زكى باشا فضلا عن ان اسلوب الكتاب يختلف عن اسلوب الجاحظ

بل لقد عرفوا بعض الآراء اليونانية التي نقلت اليهم بواسطة مؤلفات لها بارسطو
علائق صحيحة الى حد ما ومنها الوصية الشهيرة التي قيل أن ارسطو اسداها الى
الاسكندر وخلاصتها أنه يجب تقسيم الرعية الى أقسام مختلفة وعلى السلطان أن
يحترم الطبقة العليا بل عليه أن يستشيرها أيضاً . وكذلك شرحوا طريقة فرض
الضرائب ، وطرائق الحروب ، ومعاملة العدو ، وكل ذلك دون أن يصلوا الى
اعتبار السياسة علماً بمعنى الكلمة

وقد كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم الى ثلاثة
أقسام مختلفة يمكن تسمية أولها بالخطي وموضعه تحديد الملائق بين السلطان والرعية ،
وقد تناولات شرحه المؤلفات التي ذكرناها . والثاني على ويحدد تصرف الحكومة
نحو الافراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ، ويكون جزءاً من التشريع . والثالث نظري
ويختص بنظام الخلافة ، وضرورتها ، وأساسها من الدين والعقل ، ومختلف آراء
المسلمين في وراثته السلطة واسرة الخلفاء ، واحتمال وجود خليفين ، ويكون كل ذلك
جزءاً من علم الكلام . وابن خلدون ليس أول من استطاع أن يستخلص السياسة
من الاعتبارات الدينية قطع بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح
من الوجهة العلمية وانما ليست عملية من وجهة ما

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعاً لعلم نظري لكان
شأنه أقل بكثير من ارسطو وأفلاطون اذ لم يكن له رسوخهما من جهة ، ولم يعرف من
جهة أخرى الاشكالا واحداً للحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيراً
عن النظام اليونانية ، والذي لا يحمل تشابهه واطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات
العميقة التي انتجتها انظمة المدن اليونانية . على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب
الارستقراطية الى طغيان كما فعل ارسطو أو يشرح فكرة المثل الاعلى للجمهورية
كما شرحها أفلاطون ، فهو يرمى الى غاية أوسع بكثير من ذلك . يريد ابن خلدون
أن يشرح تاريخ الانسانية بأوسع معاني الكلمة وفي هذا تفوق فكرته الاجتماعية

تفوقاً كبيراً على فكرة ارسطو وافلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى العصر القديم . بل أن طرافته ترجع بنوع خاص الى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدينتهما . على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل لانه يضطره الى أن يحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الاسلامى

واذا كنا قد عرضنا لذكر المباحث السياسية التى وجدت من قبل ابن خلدون ولذكر ما كان يوسعه أن يعرف منها فذلك لأن السياسة فى مؤلفه هى المادة الوحيدة التى درست قبله ولأنه هو نفسه يهتم بالكلام على الفارق بين المباحث السياسية فى عصر أسلافه وفى عصره

على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أنه أوجتها اليه عبقرية خارقة . ولئن لم يبع الاقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فإن السبب الجوهرى فى ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخليفة . فقد كان من الضرورى الامام يعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرف الاقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشرى

ولقد اخذت تلك المعارف الواسعة تظهر فى مصر فى عصر ابن خلدون بالضبط والواقع أنه منذ القرن السابع للهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام . ونرى لأول مرة فى التاريخ الاسلامى مؤلفاً هو النويرى (المتوفى سنة ١٣٣٢ م) يحاول أن يشرح كل المعارف التى عرفت حتى عصره من أدبية وعلمية وتاريخية وجغرافية بل خرافية أيضاً وذلك فى مؤلف واحد ذى ثلاثين مجلداً . وقد استمر ذلك الميل يتقدم بمصر لا فى المعارف العامة فقط بل نحو التخصص أيضاً فى القرنين الثامن والتاسع قرى نوعاً من دائرة معارف جغرافية فى كتاب ذى اثنين

وثلاثين مجلداً وضمه العمري (١٣٠١ - ١٣٤٨ م) في الجغرافية العامة وفي مؤلف آخر وضعه القلقشندي عن الأنظمة المختلفة للعالم الاسلامي وفي غيرها . وقد استطاع العلماء أن يقوموا بملاحظات أعم وأوسع بالرجوع الى هذه الموسوعات اذ وجدوا فيها من المواد المختلفة ما ساعد على درس الشعوب والبلدان المختلفة التي عرفت حتى عصرهم

ومن المحتمل جداً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون في توسيع فكرته الجوهرية ودعمها . قد يقال ان ابن خلدون كتب مقدمته في افريقية أي قبل سفره الى مصر ولكن من المحقق ان العلاقات المستمرة التي كانت بين مصر وافريقية وكذلك بين مصر واسبانيا المسلمة مكنته من الوقوف على النهضة العقلية بمصر والدليل على ذلك انه يذكر في فصل من مقدمته على النحو نحوياً مصرياً عاش في عصره ويقول انه الف أحسن الكتب في تلك المادة ، ذلك الى ان المدة الطويلة التي أقامها في مصر لم تخل من تأثير هام في مقدمته ومؤلفه التاريخي وهو ما يقوله في خطبته . والواقع انه في هاتيك المصور التي كانت لا تحصل المعارف فيها الا ببطء نظراً لانعدام الوسائل العملية لم يكن باستطاعة رجل يضارع ابن خلدون في ذكائه ويفوقه في النشاط أن يجيد بنفسه درس جميع فروع العلوم الاسلامية . وهذا هو السبب في اننا لا نجد في التاريخ الاسلامي حتى مبدأ القرن السابع العلماء اخصائيين ، فاذا اعترض علينا بالجاحظ — ولعله الرجل الوحيد الذي تزود بالمعارف العامة والذي يحدث عن كل شيء عرف في القرن الثالث — أجبنا بان الجاحظ كان يعيش في بغداد التي كانت عندئذ مركز النهضة العقلية لا في العالم الاسلامي وحده بل في العالم بأسره وان الجاحظ لم يتبحر بعد الا في الأدب والتوحيد والدين

ان ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعلم مستقل (Sui generis) ولكن لنجهد في أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكله لنلم بمقدار التقدم الحقيقي الذي أحرزه في تلك المادة ولنتساءل بادئ بدء كيف ينظر ابن خلدون الى المجتمع

نرى من قراءة المقدمة انه لا يشير الا الى شكل اجتماعي واحد هو الدولة المنظمة التي يسميها أحيانا بالشعب وأحيانا بالأمة . وهو يجتهد في أن يدرس أطوارها المختلفة ومنشأها وكيفية تقدمها وعلاوها حتى الذروة ثم انحطاطها الذي يعقب ذلك مباشرة . وهو لا يكتفى بشرح هاته التطورات المتوالية وقوانينها بل يحاول فوق ذلك أن يفرق بين الظواهر الاجتماعية التي تترن بها بمقارنات بينها توضح مسبباتها ونتائجها . والظاهر انه لم يلاحظ أهمية أى شكل اجتماعي آخر فانه مثلا لم يعن قط بان يبحث عن الخواص المميزة للجماعات عديدة عاشت بالقرب منه ولعب بعضها دورا كبيرا . تلك هي الجماعات الروحية مثل الصوفية الذين توصلوا الى أن يغيروا فكرة العبادة عند سواد المسلمين وعلماء الدين ، اولئك العلماء الذين حصروا أصول الاسلام في حدود لا يمكن اقتحامها . ولقد نشأت منذ القرن الثاني في قلب الدولة الاسلامية الكبرى عدة جماعات خاصة شديدة التباين فتنها الدينية والسياسية ومنها ما ضم أحرار المفكرين

واذا أردنا أن نفهم جيدا تاريخ الدولة الاسلامية أو تاريخ أفريقية الشمالية ذاتها في عهد العباسيين فمن الضروري أن نقدر طبيعة هذه الجماعات ونفوذها بل يجب لأجل أن نفهم تطور الاسلام من الوجهة الدينية المحضة أن ندرس عدة من المذاهب الدينية والفقهية التي كان كل منها يكون جماعة مستقلة ذات خواص واضحة لا يمكن الاغضاء عن أهميتها

ويرجع كثير من اغلاط ابن خلدون التاريخية الى انه اغضى تمام الاغضاء عن العمل الحاسم لهذه الجماعات وليس ذلك لجهل بوجودها فانه يذكرها في عدة مواضع ولكن لانه لم يشمر بتأثيرها في التاريخ السياسى الذى اتخذه موضوعا لبحثه. كانت الغاية الجوهرية التى ارتسم تحقيقها هى أن يدرس التاريخ جيداً ، والتاريخ في رأيه ورأى جميع اسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية

ذلك هو سبب اتخاذه المجتمع السياسى موضوعا لدرس تمهيدى للتاريخ فقد بدا له أنه هو الوسط الحقيقى الذى تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وانه يحتوى على مؤثراتها الحقيقية. فهو مثلاً يهتم بالقبيلة البدوية لانها في رأيه أصل كل دولة ، تدفعها حياة القناعة والخشونة والعصبية التى تعدها بقوتها الى الفتح وتسبغ عليها الى حين ما سلطه لايشوبها الاستبداد ، ثم تنغمس فى الترف فتفقد العصبية وتصبح الى الاستبداد ثم الى الاضمحلال : تلك هى ذروة عمل ابن خلدون اذا صحت التسمية : واذا ما فهمنا تلك الادوار جيداً وأمکننا أن نعرف الاسباب المتحدة والدائمة التى تفضى دائماً الى نتائج واحدة وكيف أن التاريخ بذلك يعيد نفسه فى كل مكان وزمان استطعنا أن نفهم التاريخ وأن نكتبه

هذا هو السبب فى أن ذلك البحث الاجتماعى لم يعمل لذاته ومع أن ابن خلدون يعتبره مستقلاً (*Sui generis*) فانه يعترف بأنه ليس تام الاستقلال وأنه ليس ثمة من باعث لوجوده الايضاح الوقائع التاريخية وتحقيقها فهو علم اضافى . ودرس المجتمع لا يفضى الى نتائج ذات قيمة فى نفسها تمنع الذهن الذى يعنى بها. وقد سبق أن نقلنا تلك الفقرة الواضحة لابن خلدون : « وهذا (العلم) انما ثمرته فى الاخبار قطع كما رأيت وان كانت مسائله فى ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهى ضئيلة » ^(١)

والظاهر أنه لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد . ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسي ليس متحد الشكل في كل زمان ومكان فإنه لم يلتفت الى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميزاً تاماً بخلافاً لتمييز الفرد وأن له وجوداً ثابتاً وحقيقة غير الحقيقة الفردية . وهو لاجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد والاختصاص على درس النظريات التي جاءت بها مباحث ماوراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية . وإذا فليس علينا لأجل أن نفهم المجتمع إلا أن نطبق عليه قوانين علم النفس الفردى اذ ليست افكاره إلا مجموعة لافكار كل انسان وليست أعماله إلا ثمرة للجهود التي يقوم بها كل فرد ليصل الى غاية واحدة . والدكاء الفردى كما نرى هو الذى يستند به والذى يسيطر على شطر عظيم من الحركة الاجتماعية بل ان الطريقة التي تنمو بها الدولة تشبه تلك التي ينمو بها الفرد حتى ان ابن خلدون كثيراً ما يشبه الدولة بالفرد فالدولة كالانسان تولد وتنمو وتموت ، وحياتها حدود معينة كحياة الانسان ، هذا فضلاً عن أن تطورات حياتها هي نفس تطورات الحياة الفردية ، فلها طفولتها اذ تكون ذات بساطة وخشونة في الاخلاق واذا قتل حاجاتها ، ولها فتورها اذ تدفعها قواها النامية الى الفتح ، ثم لها نضجها اذ تتدبر شؤونها وتتجدد اطماعها . ثم يعقب ذلك دور الانحلال . وفي أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية في الحياة وفي المحافظة عليها وذلك هو السبب الحقيقي في تكوينه

ولا ريب أن القول بان المجتمع طائفة افراد لا يسبغ عليهم انتظامهم في ملك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل رأى جم البساطة والخطأ . ومع ذلك فهو كل ما يتفق مع العقل المتأثر بما وراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لا وجود له لذاته ، وهو يتفق أيضاً مع فهم شعوب شمال افريقيا التي كانت في منتهى الانحطاط في عصر ابن خلدون والتي لم تؤلف مجتمعات متماسكة بمعنى الكلمة ، فقد كان مجتمعا يلوح بخلا لاوحدة له ولا ثبات ، تنقاد فيه جميع المطامع الفردية . فاذا لم

ندرس المجتمعات المنظمة التي عاشت في قلب الدولة الإسلامية وإذا لم نلنفت الا الى المجتمع السيامي — وذلك مع استثناء القرن الاول للهجرة — فان المجتمع الاسلامي لايقدم لنا أية قوة اجتماعية ، فقد كان الخلفاء والملوك والقواد دائما (وفي الظاهر بلا ريب) يحكمون ويديرون العالم الاسلامي كما يرون . وإذا كنا في الواقع قد وصلنا اليوم الى ان نرى في المجتمع استقلالا حقيقياً فان ذلك لم يحدث الا بعد التطور العظيم الذي حملته الحركة الديمقراطية القوية في العصور الحديثة الى المجتمعات الأوروبية . وهذه الحركة لم توجد في المشرق قط ولا في أيلنا هذه ، فليس غريباً الا تلفت نظر ابن خلدون الحقائق الاجتماعية التي نرى اليوم طرافتها وأهميتها

وقد لا تخلو الطريقة التي اتبعها ابن خلدون في بحثه الاجتماعي من التأثير العظيم لفلسفة ماوراء الطبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوقها على طرق اسلافه الفلسفية ، وهي طريقة تعتمد في الاستدلال على التجربة كما يقول ابن خلدون في عدة مواضع من الخطبة والكتاب الاول ، وهو يستخدمها احيانا بنجاح فاستنتاجاته مثلا في تأثير الوسط الجغرافي والفروق التي يقرها بين حياة البدو وحياة الحضرة صحيحة جدا . على انه يخطئ كثيرا أيضاً ، وذلك اما لان دائرة خبرته محدودة جدا أو لانه لا يستطيع أن يقاوم رغبة التعميم السريع التي امتازت بها عقلية عصره

وعلى ذلك فان ابن خلدون يترك الطريقة التجريبية احيانا ليستخدم ماوراء الطبيعة أو الكلام لاسيا فيما يعتقد انه يخرج تماما عن دائرة الاختبار ، فالتجربة تربه أن دولة فنية تنفق دائما زمنا طويلا في فتح دولة اعتورها الاضمحلال ولكنه يقرر من جهة أخرى أن الدولة الإسلامية الناشئة فتحت في ظرف ثلاثين عاماً كل الدولة الفارسية وقسما كبيرا من دولة الروم ويضطر الى أن يلتجئ الى علم الكلام ليبرهن أن ذلك الحادث لايدحض من يقينه اذ هو نتيجة معجزة ، ويقرر

ان المعجزة لا تتفق مع قانون العلية لان علم الكلام يثبت جلياً ان المعجزة ظاهرة واضحة وضرورية اذا ما أرسل الى العالم نبى

ويستخرج ابن خلدون حججه غير مرة مما وراء الطبيعة فكل ما يقول عن الروح البشرية وطريقة ادراكها ليس الا خلاصة ما وراء الطبيعة . ويوجد مثل خاص لذلك الذهن النظرى الذى لا يقنع بدرس الطبيعة بل يطمع الى أن يستنبط منها ما وراءها فى الفصل الذى يحاول فيه ابن خلدون أن يقرر الفروق التى توجد بين معارف الانسان ومعارف الملائكة

واذاً فالجتمع فى أحد أشكاله فقط ، واكثرها سطحية ، يفهم على أشد الطرق سذاجة ويدرس لاجل التاريخ ، طبقاً لمتيج شديد الاختلال فى بعض المواطن ، على انه جم البراعة أيضاً : هذه خلاصة ما تحتويه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة . وفى استكشاف هذا الموضوع ومنهج بحثه ما يشهد لصاحبهما بطراقة فائقة ويسجل له تقدماً عظيماً فى تاريخ الفلسفة الاجتماعية . ونحن نريد أن نثبت ان ابن خلدون اذا لم يكن قد حقق غايته التى طمح اليها من الظفر بفتح كل الوقائع التاريخية — وهى غاية لم تتحقق فى الواقع الى يومنا — فانه قد يكون الوحيد الذى استطاع بذلك ورسوخ معرفته الواسعة جداً ، والدقيقة فى معظمها — أن يقدم لتاريخ العالم الاسلامى شرحاً صادقاً فى معظمه

وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذى بذله ليشرح التاريخ طبقاً لما اجاد معرفته منه — وهو التاريخ الاسلامى — الى أن يقرر عدة ظواهر اجتماعية اعم من التاريخ الاسلامى وفى الامكان ملاحظتها فى كل مكان ، والى أن يضع لامن طريق المصادفة ، ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق أول حجر فى أساس الفلسفة الاجتماعية . على انه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة . ولذلك يرجو من العلماء والتاقدين أن ينتفروا له خطأ لان العلم فى بدء نشأته لا ينبجو من مواطن العثار والزلل ، وأن يستمروا فى بحثه خاصة ، وان يعملوا على اتمامه

قدم ابن خلدون حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر لأول مرة الى الفلسفة موضوعاً جديداً ، فهو قد لاحظ أن مظهراً كاملاً في الحياة البشرية ، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بمباحث خلقية وسياسية ، يستحق أن يعتبر وأن يدرس على حدة ، وحاول أن يظفر بسره

ولكن هل يكفي هذا لأن نمنحه كما فعل جيلوقتش وفيريرو لقب اجتماعى Sociologue وأن نعتبر بحجه با كورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع ؟ انى اعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة ، أولاً لان موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيّق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع ، فهو جزء منه وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاله . نعم ان موضوع علم الاجتماع الذى يحتوى كل المظاهر الاجتماعية وما يتورها من شديد التقييد أوسع نطاقاً من أن تقصر صفة التبصر فيه على عالم يدرسه كله ، انما العالم الاجتماعى هو الذى يدرس طبقاً لمنهج معين واحداً أو طائفة من هذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة انها ليست الاجزاء من العالم الذى يدرسه . أما بحث ابن خلدون فلا يمكن إطلاقاً أن يعتبر تخصيصاً اذ انه لم يشعر بأهمية المظاهر الاجتماعية التى لم يدرسها ، ولا يمكن أيضاً أن يعتبر المظهر الاجتماعى الذى اقتصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعى وذلك لشدة تعقيد فهو لا يمكن أن يكون نقطة ابتداء للعالم الاجتماعى بل هو نقطة انتهاء له كما يقول الاستاذ دوركايم وقد اخطأ الاستاذ فيريرو اذ استنتج أن ابن خلدون عالم اجتماعى لانه اتخذ المجتمع موضوعاً لمباحثه . فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعاً للتاريخ أيضاً ، وقد كان قبله موضوعاً للأخلاق ، وهو فى عصرنا موضوع لعدة علوم ، ولا يكفي أن يدرس الانسان المجتمع من وجهة معينة ليقال انه يدرس علم الاجتماع اذ يفقد هذا العلم عندئذ صفته كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية . ليس ثمة ريب فى أن ابن خلدون أورد فى فرص كثيرة آراء اجتماعية بمعنى الكلمة ، بالغة الصدق والأهمية ، ولكن ألا يوجد فى جميع العلوم

الاجتماعية قريبا أفكار يمكن أن يعنى بها علماء الاجتماع ؛ أن آراء ابن خلدون على الاخص عميقة طريقة ، وقد بذّ كثيرا من خلفائه بحدس أصدق وأنفذ فيما عساه يكون درساً للمجتمع . وليس انتقاداً لقدرة أن تقرر ان ما بالمقدمة تلمس لعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه

وليس من السهل مناقشة جيلوقتش فهو يرى لعلم الاجتماع موضوعاً غامضاً جدا بحيث يمكننا أن نعتبر أفلاطون وارسطو أول مؤسسين لعلم الاجتماع لانهما ابتدعا في السياسة افكارا لا ريب في رسوخها ومثابتها

واذا كان يكفى لدرس الاجتماع على رأى جيلوقتش تفاعل الجماعات البشرية فان مباحث أفلاطون وارسطو المستفيضة في تفاعل الديمقراطية والارستوقراطية — هذا التفاعل الذى ينتج اشكال الحكومة المختلفة — قسم من الاجتماع بلا ريب . ولا يدافع جيلوقتش عن نفسه في ذلك فهو يدعم رأيه بمباحث ابن خلدون بل يتفق معه تمام الاتفاق لان الاجتماع في نظره ليس له سوى غاية واحدة هي شرح تاريخ المجتمع البشرى والتكهن بمستقبله الى حد ما ، وهذه هي غاية ابن خلدون ذاتها . حتى أن نعرف أكان ابن خلدون سابقا لعصره بمرحلة هائلة أم أن جيلوقتش باحث متأخر . الامر الوحيد هو انه اذا اتحدت غايتهما فان أساس نظريتهما يختلف كثيرا . فجيلوقتش يرى ان الحركة الاجتماعية لا تتضح مالم تقر باختلاف اصول الاجناس البشرية بادية بدء في حين أن ابن خلدون لا يلجأ الى ذلك الافتراض لانه لا يرقى الى أصل الخليقة ويفرق بين قانونين مختلفين (التشابه والتباين) بمحكان المجتمع ويكفيان لايضاح عواطف الحب والبغضاء لدى المجتمعات البشرية بعضها نحو بعض . وابن خلدون في هذا منطقي جدا فان جيلوقتش اذا كان يستطيع بطريقته أن يشرح فضال البشر فلنسنا تبين كيف يشرح اتحاد الاجناس وتعارفها والحقيقة أن رأى ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعمانه في صف

علماء الاجتماع الحديثين بل لم يكن لابن خلدون رأى واضح فيما يميز المجتمع من الافراد ، ومن أسس الاجتماع وجوب تمييز حقيقة اجتماعية والا كان الاجتماع ضرباً من تعميم علم النفس ليس غير . بل أن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحملاً كافياً ليكون علمياً حقيقة وليجعل الى درجة كافية من الحادوث الاجتماعي موضوعاً ، يضع حائلاً بين عمله وبين العلم الحديث . وأخيراً يدرس ابن خلدون المجتمع لشرح التاريخ ويجب لان يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون مستقلاً . لا ريب أن التاريخ في حاجه الى الاجتماع كبعض العلوم الاجتماعية الاخرى وأن هذه العلوم في حاجة الى التاريخ ، على أنها يجب أن لا تختلط ولا أن يخضع بعضها لبعض اذ توجد حيثند في دور . ولهذا بهم أن نميز بين موضوع التاريخ والاجتماع وغاية كل منهما وهما في الواقع متمايزان اذ واجب المؤرخ أن يستكشف الوقائع الماضية وأن يمرضها بوضوح ، وواجب الاجتماعي أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه في ذاته مستقلاً عن علاقاته بالزمن

ويعلى كرامر لبحث ابن خلدون اسم « تاريخ الحضارة » ولكننا نرى مما تقدم أن ابن خلدون لم يرد أن يكتب تاريخ الحضارة وأنه لم يكتبه . نعم أنه يشعن مقدمته بمسائل تاريخية ترتبط بالحضارة على أنه لم يذكرها الا تأييداً لنظرياته الفلسفية ، وموضوعه وغايته أهم بكثير مما يعتقده كرامر فهو لم يرد أن يدرس الحضارة فقط بل أراد أن يدرس قوانين التقدم الانساني بصفة عامة ولهذا سمينا بحثه « الفلسفة الاجتماعية » لان الآراء التي يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لان تجعلها علمية ولم تعرض بالطريقة القصصية التي هي طريقة التاريخ ، هو نوع من التأمل في الحضارة تدعنه أدلة تاريخية أو غيرها . ليس في وسعنا مثلاً أن نقول أن « روح القوانين » I'esprit des Lois كتاب علمي أو تاريخي بل هو مؤلف فلسفي فاذا نحن راعينا فروق العصر والحضارة والذهن ألفينا تقارباً عظيماً بين ذلك المؤلف ومؤلف ابن خلدون

فما البرنامج الذي اتبعه ابن خلدون في مقدمته التي حاولنا شرحها ؟ هذا ما سنجهده في ايضاحه فيما يلي من التحليل

الفصل الرابع

الظواهر المستقلة عن الاجتماع

(١) الاقليم (٢) البيئة الجغرافية (٣) الدين

ليس أدنى الى المنطق من برنامج ابن خلدون كما يعرضه فانه يتبع الترتيب الطبيعى لتقدم الاجتماعى فيبدأ بشرح مدينة الانسان والقوانين التى تنظم المجتمع والتى هى مستقلة عنه . ثم يتبع المجتمع فى تقدمه شارحا حياة المجتمع البدوى لحياة المجتمع الحضرى فحكومته على اختلاف ضروبها فوسائل الارتزاق فيه ثم الفنون والعلوم التى تنشأ فيه . وينفذ ابن خلدون برنامجه الذى رسمه بدقة غير أنه يكاد ينسى النظام تماماً حينما يتناول شرح تفاصيل هذه الاقسام الكثيرة اذ يكثر من التكرار ويبدأ بشرح المسائل التى كان يجب الانتهاء اليها بمبحث أن آراؤه فى عدة مواضع لا تتلاءم بطريقة منطقية فى الظاهر على الاقل . وسنحاول أن نشرح أهم هذه الآراء بطريقة منظمة على قدر الاستطاعة

قلنا فى مبدأ الفصل السابق أن ابن خلدون يفرق بين طائفتين من الظواهر التى تقع فى المجتمع ؛ الاولى طبيعية مستقلة عن المجتمع ، والاخرى اجتماعية تولد فى المجتمع وتسنم على العمل فيه . ويخصص ابن خلدون القسم الاول من مقدمته لتعداد الطائفة الاولى من هذه الظواهر وشرحها

وهو يبدأ ببيان كون مدينة الانسان ظاهرة ضرورية . وتدليله هو التدليل القديم لفلاسفة اليونان والعرب . فالانسان بطبيعته حيوان مدنى ، والمدنية تتفق

مع الحاجات الطبيعية لمعيش وحفظ الحياة . والواقع أن أقل حاجة للانسان تتطلب لسدها كثيراً من الجهود التي لا يستطيع الانسان أن يقوم بها وحده ، ويقول ابن خلدون أن الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركبه بحيث لا يمكنه أن يجبا ويبقى الا بالفداء ، الا أن قدرة الفرد من البشر قصيرة عن تحصيل أيسر الاقوات كالخبز مثلاً ، وهب يأكل الخنطة حباً من غير علاج فهو لا يستطيع دون مساعدة غيره أن يحرق الارض وينذر الحب ثم يحصد الزرع مستعيناً في كل ذلك بالآلات الضرورية لأعمال الفلاحة . والانسان عاجز عن أن يحمي نفسه منفرداً من عدوان الوحوش المفترسة اذ هو مجرد من كل سلاح طبيعي فتلزمه الاستعانة بأقرانه ليحصل على الاسلحة الصناعية التي يجب أن تسد ما ينقصه من وسائل الدفاع وتلزمه الاستغاثة بهم في معظم المارك التي يجب عليه خوضها ^(١) وقد أورد ابن خلدون ذلك التذليل بسذاجة حجة ، على أن الذي يهم هو أنه يعتقد مثل ارسطو أن المجتمع قد نظم لمصلحة أعضائه

ولكن كيف انتظم ؟ هل انتظم طبقاً لاتفاق سابق ؟ يرى ابن خلدون أن المدنية عاطفة كامنة في الانسان وأن الله خلقه كذلك ، وهبه من العواطف ما يتفق مع حاجاته

وليس لذلك المجتمع الموصوف بالطبيعي شكل سياسي فاذا صار الى ذلك الشكل فليس ذلك بفعل الفريزة وحدها بل بفعل التفاهم والتأمل أيضاً ^(٢) وهذا ما يميز المجتمع البشرى من لجماعات تبدو مشابهة له نلاحظها في بعض الحيوانات فان هذه الالجماعات نتيجة للفريزة وحدها في حين أن الالجماع البشرى نتيجة للتفاهم والفريزة مما . ويشعر البشر في مجتمهم بالحاجة الى سلطة عليا تحول دون اعتداء بعضهم على بعض ^(٣) وهذا هو أساس الحكومة . ولكن أى تفاهم هذا ،

(١) المقدمة ص ٣٥

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٦

وما نصيبه الحقيقي في ذلك المجتمع حين يتحول الى شكل سياسى ؟ أهو نظام مجتمع بأسره أم هو نظام فردى ؟ عرفنا أن ابن خلدون يرى أن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الفردية وأن من الممكن دائماً أن ترد إليها . أما الشطر الذى يرجع الى الفكر البشرى في الاجتماع فابن خلدون لا يحدده . ونحن نعتقد أن ذلك التعليل — وهو ليس في الواقع الا تعليل جميع فلاسفة المسلمين — تحريف لتعليل ارسطو الذى نقل الى العرب بطريقة قليلة الصحة وبواسطة اللغة السريانية . وحقيقة ما يراه ارسطو في تمييز الاجتماع البشرى عن الاجتماع الحيوانى ليس هو أن التفاهم البشرى أفضى الى تكوين ذلك الاجتماع ، بل هو أن كل مجتمع بشرى يشعر باجتماعه وبالغاية التى ينشدها بينما تعمل الجماعات الحيوانية تبعاً للغريزة وفي غير شعور . وعلى هذا فالشعور الذى تأنسه الجماعة البشرية في نفسها يمكن أن يؤثر فيها فيحولها الى مافيه مصلحتها . وإذا فالتفاهم على رأى ارسطو ليس له دخل في خلق المجتمع بل هو عامل في تقدمه ، وهو رأى صائب جداً ^(١)

وقد حملت ألتاميرا غلطة في الترجمة أن يتسامل عما اذا كان ابن خلدون لم تكن لديه فكرة عن العقد الاجتماعى ، وهو ماورد في مخاطرة الاسكندر التى رواها المسعودى ودحضها ابن خلدون . فان ابن خلدون يقول ضمن أدلته ما يأتى : أن الملوك لا تحمل أنفسهم على مثل هذا الفرد (يريد الزعم بتزول الاسكندر الى قاع البحر) « ومن اعتمده قد عرض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة » ^(٢) وقد ترجم دى سلان « انتقاض العقدة » بعبارة (Le pacte social se briserait) في حين أن الترجمة الصحيحة هي (Le nœud de la société se delierait) ومعناه أن الحاشية والجند اذا اعتقدوا أنهم بلا زعيم ولوا عليهم ملكاً آخر وليس المقصود

اطلاقاً عقداً يعقد بين الشعب وملكه بل المقصود جيش يوقن بهلاك رئيسه فيختار غيره بكل بساطة

ويمتاز ابن خلدون من معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأن لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة في حين أن هؤلاء يؤكّدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما دون ارشاد من الله ، فالله يبدى إرادته بواسطة نبي يرسله الى الناس ، وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع ، والتاريخ يؤيد لابن خلدون أن النبوة لم توجد الا عند اليهود وأن شعوباً كثيرة عاشت — وتعيش — دون أن تسن شرائعهم على أيدي الرسل ويقول أننا نرى أن معظم العالم يسكنه وثنيون ليست لهم كتب منزلة ثم هم لهم دولهم وشرائعهم ، على أن النبوة اذا لم تكن ضرورية لتأسيس الدولة فانها ضرورية لتأسيس أكل مثل للدولة لانها تسد في الوقت ذاته حاجات الحياة الدنيا والحياة الاخرى

والخلاصة أن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس ، والتفاهم عون للبشر على تنظيم الدولة . يجتمع البشر لان بعضهم في حاجة الى بعض . واذا فليست حالة الحرب — التي هي من خواص الانسان — هي التي يجمع بينهم كما يرى هوبز بل بالعكس هي حاجة السلامة والامن ، على أن المجتمع اذا ما تأسس تصادمت مصالح الافراد ونارت كوامن العدوان بين أعضائه . ومن هنا تنشأ الحاجة الى الشرائع والى حكومة قادرة على أن تقمع تلك الميل العنيفة . وذلك هو نفس تعليل مونتسكيو ^(١) غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة وأقل نصجاً وقد شرح بإيجاز شديد لان ابن خلدون لم ير ضرورة لان يبحث عن أصل المجتمع ، والمبتكر لعلم من العلوم ليس على رأى علماء المنطق من العرب ملازماً أن يثبت وجود موضوع علمه أو أصله

وهناك ثلاث ظواهر مستقلة عن المجتمع تؤثر فيه باستمرار تأثيراً عظيماً وهي

(١) روح القوانين (Esprit des lois) الكتاب الاول الفصل الثالث

الاقليم والبيئة الجغرافية والدين . ولا يرى ابن خلدون أن الدين ظاهرة اجتماعية بل يعتبره ظاهرة خارقة اذ هو التأثير الالهي في المجتمع . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه لا يعنى الا بالاديان السماوية . أما الاديان الاخرى فهي خطيئات تنم عن الحالة الاولى للذهن البشري ، واذاً فالتأثير الديني لا يعدل في السمة والتميم تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية

— ١ —

يتكلم ابن خلدون عن الجغرافية العامة في فصل طويل جداً نقلا عن الجغرافى بطليموس اليونانى وجغرافى العرب وبالاخص الادريسي . ولهذا الفصل فائدة مزدوجة ، أولاً لانه ليس في استطاعتنا ان نكتب التاريخ وأن نفهمه دون معرفة الجغرافيا وثانياً لان ابن خلدون يريد أن يشرح الاقاليم المختلفة والبيئات الجغرافية . ولنا بحاجة الى تحليل هذا الفصل الطويل فهو لا يتعلق ببحثنا ولم يذكر فيه ابن خلدون شيئاً لم يقله أسلافه ، ولم ينبج من أية غلطة من أغلاطهم بل قد لا يصل دائماً الى فهمهم جيداً ، والذي يهمنا هو استنتاجه في موضوع الاقاليم السبعة التي عرفها الجغرافيون القدماء فالاقليم الاول أى الجنوب الاقصى من الاجزاء العامة من الكرة الارضية يسود فيه حر شديد جداً ، ويسود في الاقليم السابع أى في الشمال برد لا يقل في شدته . وتنتمى الاقاليم الواقعة بينهما بجملة يختلف حفظها من الاعتدال . ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة في أجسام البشر وأخلاقهم^(١) ومن ثم في الحضارة ، فسواد لون سكان الجنوب يرجع الى شدة الحر حيث الشمس محرقة دائماً . « فان الشمس تسامت رؤوسهم ... فتطول مدة المسامحة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويلج القبط الشديد عليهم وتسود جلودهم لا فراط الحر »^(٢) وأما لون أهل الشمال فأبيض للسبب العكسي وذلك « من

مزج هوائهم للبرد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بأقهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع الى المسامته ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها»^(١) أما أهل الاقليم المعتدلة فأجسامهم أقوى وأوفر توازناً في حين أن أهل الاقليم المنحرفة مجردون من الحضارة تقريباً فهم همج لا يعرفون شريعة ولا حكومة ولا ديناً وأخلاقهم غاية في التناقض ولكنها في نفس الوقت بعيدة جداً عن الوسط الصالح الذي يلائم مجتمعاً متحضراً، ويلمنا التاريخ أن الحضارة كاملة كانت أو ناقصة لم توجد قط الا في البلاد المعتدلة وأن درجة كمالها تختلف طبقاً لنشوتها قريبة من الاقليمين المنحرفين أو بعيدة عنهما

ولهذا كان الاقليم الرابع الذي يشغل الوسط بالضبط والذي يتمتع بمحارة معتدلة ينعم دائماً بكل ضروب الحضارة، ففيه عرفت الانسانية الحكومات المتقنة النظام، والشرائع، والاديان المتزلة، والعلوم والفنون. ويضع ابن خلدون في ذلك الاقليم الشام والعراق ونحن نعرف أن الشام كانت مهد اليهودية والنصرانية وأنه قد ازدهرت بالعراق في غابر العصور الحضارة الاشورية التي يجلبها العرب ولو أنهم لم يعرفوها تماماً. ولكن ابن خلدون قد اعترضته صعوبة ذلك أن بلاد العرب مهد الاسلام وموطن تلك اللغة الفنية المنة التي غلبت العالم القديم ليست من الاقاليم المعتدلة فهي واقعة في الاقليمين الاول والثاني ولكن البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبته في الهواء وتلطف من قيفلها المفرط^(٢)

ولم يمتنع ابن خلدون بتقرير هذه الوقائع بل أراد أن يشرحها من الوجهة العلمية فقال أن بأخلاق أهل الجنوب خفة وطيشا وأنهم لا يعرفون السكينة ويقضون معظم حياتهم في اللهو والرقص : « والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيوانية وتقشيه،

وطبيعة الحزن بالمعكس وهي انقباضه وتكاثفه ، وقرر أن الحرارة مفسية للهواء
والبخار مخلخلة له زائدة في كينته « (١) »

واليك ما قاله مونتسكيو شرحاً للخلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب
بواسطة الاقليم :

« ان الهواء البارد يقبض أطراف الانسجة الخارجية لجسمنا فيزيد ذلك
في نشاطها ويساعد على رجوع الدم من الاطراف نحو القلب ، ويقلل من تمدد
هذه الانسجة ويزيد كذلك في قوتها ، أما الهواء الحار فانه بالمعكس يرخي اطراف
الانسجة ويمدها وبذلك يقلل من قوتها ونشاطها ، وعلى هذا فأهل الاجواء
الباردة أمتع وأشد صلابة » (٢)

واليك كيف ينتهي الى نفس النتيجة التي انتهى اليها ابن خلدون : « في
البلاد الحارة حيث تتمدد أنسجة الجلد تنقب أطراف الاعصاب وتعملها أضعف
الامور على أشد الاعمال . أما في البلاد الباردة فان أنسجة الجلد تنقبض وتنكش
الحلمات وتبقى شعب الاطراف الصغيرة للاعصاب مشلولة الى حد ما فلا يصل
الاحساس الى المخ الا اذا كان قوياً جداً وصادرا من جميع الاعصاب ولكن
اغتيال والنوق والشهور والنشاط تتوقف على عدد لانهاية له من الاحساسات
الصغيرة » (٣)

وبحاول كل من الفيلسوفين أن ينتزع من خبرته الخلاصة برهان نظريته
فيتخذ ابن خلدون مثل الذين يطربون في حرارة الحمام لانها تسخن الروح الحيواني
وتعمده « (٤) » ومونتسكيو مثل الرجل الذي يوجد نجاة في مكان شديد الحرارة فيأمن
ضييقاً شديداً بسبب ارتخاء الانسجة الخارجية للجسم

(١) المقدمة ص ٧٢ (٢) و(٣) مونتسكيو — روح القوانين — الكتاب الرابع
عشر ، الفصل الثاني (٤) المقدمة ص ٨٣

على أن أحدهما لم يستكشف تلك النظرية الخاصة بالاقليم فقد سبقهما أسلافهما من اليونان واسلافهما من بنى وطنيهما ، وقد يكون أبقراط أول من نوه بتأثير الاقليم في طبيعة الانسان . ويلاحظ أرسطو ذلك التأثير في أنظمة المدن وكفائتها السياسية . ويستشهد ابن خلدون وابن سينا على وجود العلاقة بين الاقليم الحار ولون الزوج الاسود^(١) وقد تكلم قبله الاديب الشهير الجاحظ بلهجات عن تأثير الاقليم في تركيب الانسان الطبيعي والخلقى على أنه تكلم في ذلك كاديب فقط ، فلم ينظم ملاحظاته ولم يقل أنها تساعد على شرح التاريخ . وقد لاحظ كل من الفيلسوف الكندي الذى عاش في القرن الثالث ، والمؤرخ المسعودى الذى عاش في القرن الرابع ملاحظات من ذلك النوع لكنها غامضة جدا . وقد سبق مونتسكيو في فرنسا جان بودوان الذى توسع في شرح نظرية الجو توسعاً كبيراً أما أن الجو يؤثر في طبيعة الانسان وخلقته ومن ثم في الحضارة بصفة عامة فأمر لا ريب فيه . ولكن هل في الاستطاعة حقاً أن نحدد ذلك التأثير تحديداً يكفى لان نعرف الى أى درجة يؤثر في المجتمع ؟ هذا ما لم يتضح بعد . والظاهر ان كل أولئك الفلاسفة والكتاب الذى تكلموا عن الاقليم حتى عصر مونتسكيو لم يقدروا الجهود التى يقوم بها الفرد والمجتمع ذاته لمقاومة ذلك التأثير تهديراً كافياً . على أن تلك المقاومة غريزية تقريباً . فالتناس يدفعون البرد والحر مختارين عن أنفسهم . وكلما تقدمت المدنية صارت تلك المقاومة أكثر انتظاماً وأبلغ نفاذاً حتى أصبحنا اليوم نرى سكان الشمال يعيشون في أشد البلاد حرارة عيشة راضية جداً . ومن المحقق أن لهذه المقاومة التى يزداد انتشارها لبالنسبة للتأثير المادى للحر أو البرد فقط بل بالنسبة لتأثيرها الخلقى أيضاً أثرها في المجتمع كذلك . ولو

(١) قال ابن سينا في أرجوزته في الطب :

بالزنج حر غير الاجسادا حق كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا

أردنا أن نحدد بالضبط تأثير الاقليم لافينا أنه يقل شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فإن قانون التباين الذى يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير لا يمكن أن يكون مطلقاً وكذلك ضوابط مونتسكيو عن العلاقة بين التشريع (والظواهر الاجتماعية بصفة عامة) وبين الاقليم مبالغ فيها جداً

وهناك برهان قاطع على أن نظرية الاقليم كما يشرحها أرسطو وابن خلدون ومونتسكيو ليست معصومة من الزلل ، ذلك هو الخلاف الشاسع بين النتائج التى يصل اليها كل منهم حيناً يطبق مبادئه على تقدم المجتمع فى العصور فارسطو يرى أن الشعب اليونانى هو الذى بعث بذلك التقدم الى باقى شعوب العالم ويقول أن باقى سكان أوروبا شجمان جداً ولكنهم ليسوا بأذكاء ^(١) وان الشعوب الاسيوية مفرطة الذكاء ولكن تنقصها الشجاعة . أما الشعب اليونانى فلائنه واقع بين آسيا وأوروبا الغربية يشغل الوسط بالضبط . ويرى ابن خلدون كما قدمنا أن سكان الشام والعراق هم أكثر الشعوب فوزاً بذلك الامتياز . أما مونتسكيو فانه يرى المثل الاعلى فى أمم الشمال

ولا يقتصر الامر على اختلاف النتائج فيما بينهم بل يعمدها الى اختلافها بالنسبة للحركة التاريخية . نعم أن اليونان كانوا أئمة التقدم فى عصر أرسطو ولكن قبل أن يتقدم الشعب اليونانى كان الشرق متقدماً جداً . وكان لشعوب الشام والعراق قطرها من العظمة . ولكننا لا نعلم كم دامت هذه العظمة . وقد تأثر مونتسكيو بالتقدم الحديث الذى بلغته أوروبا الشمالية . ولكن ماذا كانت حالة هذه الامم الشمالية فى العصور القديمة والوسطى ؟ اذا فالإقليم ليس بالعامل الكبير فى الحضارة ومن الواجب أن نبحث عن هذا العامل فى المجتمع ذاته . واذا استثنينا أرسطو لانه يسلق أهمية ضئيلة جداً على نظرية الاقليم فليس لنا أن نحمل ابن خلدون

أوفر قسط من النقد في ذلك الشأن فإن الجهد الذى صرفه في ضبط المؤثرات الإقليمية وتحميدها أقل بكثير مما صرف مونتسكيو كما أن استنتاجاته أقل امهالاً ومبالغة

— ٢ —

يخصص ابن خلدون فصلاً لشرح تأثير البيئة الجغرافية في جسم الانسان وخلقته^(١) ولكنه لا يعطى ذلك التأثير من الاهمية ما يعطيه لتأثير الاقليم ففي بلد غنى يكثر فيه انتاج الارض يعيش الناس في رخاء وسعة ، وليس عليهم أن ينفقوا كثيراً من الجهود لتحصيل قوتهم اذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم ، ومن ثم ينغمسون في السرور والترف فيؤدى ذلك الى ضعف في أجسامهم بل في عقولهم ، ويصبحون عرضة للأمراض ويموزم روح المشابة على الجهد ويقعدون الصفات الحربية في معظم الاوقات فلا يستطيعون هجوماً ولا دفاعاً . وعلى النقيض من ذلك نجد سكان البلاد المجربة ولا سيما سكان البادية الذين استقى منهم ابن خلدون خبرته فاتهم نظراً لفقرهم يعيشون في تشف وخشونة وهم أقوى بنية ، وأنفذ عزائم ، وأقى في العادات ، وأقل انحرافاً في الاخلاق ، لا يصيبهم القحط الذى يعصف بمن يعيشون عيشة الرخاء أبداً عصفاً ولا يؤثر فيهم الانسبة تافهة ، وهم أكثر ورعاً من غيرهم ممن اشتد تهاونهم في المسائل الدينية شيئاً فشيئاً ولكن ابن خلدون بدلاً من أن يتوسع في تقدم تأثير البيئة الجغرافية في الحضارة كما فعل مونتسكيو يهيم في مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع في الجسم والعقل وهو في ذلك متأثر جداً بأحوال الصوفية وتعاليمهم وقد كانت في ذلك العهد شديدة الانتشار خصوصاً في شمال أفريقية . وهؤلاء الصوفية يترقون في الورع والعبادة وكلما استغنى الجسم عندهم عن الغذاء ازداد انتظاماً ، وازداد الذهن

صفاء والروح ادراكا لعالم الخفاء . ويقال أن كثيراً منهم يزول هذه الرياضة الروحية على أننا لا نستطيع أن نعتبر هذه المقدمة الخاطئة حشواً لأن ما احتوته من شرح شديد الایجاز قليل الوضوح عن العامل الجغرافي يعين مع ذلك على فهم الفروق المهمة التي يقرها ابن خلدون فيما يحد بين حياة البدو وحياة الحضار

أغضى معظم العلماء الذين تقدموا ابن خلدون — مختارين أو غير مختارين — عن فصل (آخر المقدمات التمهيدية وهي المقدمة السادسة) يتكلم فيه ابن خلدون عن الروح البشرية والنبوة والكهانة ومختلف الوسائل لادراك الغيب . ومع ذلك فهو فصل كثير الأهمية لأنه يرتبط بكل المذهب الفلسفي لابن خلدون وهو شرح ظاهرة كالأقليم والبيئة الجغرافية تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . وإذا لم يلتفت كرامر لهذا الفصل فإنه اعتقد أن ابن خلدون لا يعتبر الدين من عوامل الحضارة أو على الأقل لا يعلق على تأثيره فيها أهمية كبيرة . والواقع ليس كذلك فإن ابن خلدون يقرر أن ليس نعمة من مجتمع لا يتأثر بدين من الأديان ويشرح الدين بطريقة طريفة جداً ويرجع في ذلك إلى مادة غزيرة من الفلسفة والدين والتقاليد الخرافية فيدمجها ويستخرج منها مذهباً يمكن تسميته بمذهب « ما وراء الطبيعة النفسى »

ونلاحظ بادئ بدء أن ابن خلدون تلميذ مخلص لابن رشد^(١) في تلك النقطة وهي وجوب التوفيق بين الفلسفة والدين وأنه يجب في الواقع ألا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف . وقد حاول ابن رشد نفسه أن يوفق بين نقط الخلاف بين الاسلام والفلسفة اليونانية العربية في كتابه يعرف « بفصل المقال

(١) من المعروف أن ابن خلدون كتب تحليلاً لفلسفة ابن رشد لم يصل إلينا ولكنه مذكور في كتاب ابن الخطيب

فما بين الشريعة والحكمة من الاتصال « وهذا هو غرض ابن خلدون أيضاً
يرى مؤلفنا أن الاتصال بين العالم الحسى وغير الحسى أساس لكل دين
والى هذا الاتصال يرجع الفضل فى معرفة الانسان لما لارادة الله وما يفرضه عليه
من الواجبات واما لاسرار الماضى والمستقبل ، وبالجملة لما يتكون منه الدين . ويجد
ابن خلدون تفسير هذه العلائق بين المالمين فى الروح البشرية . فالروح هى الواسطة
بين الله والانسان . وهى بطبيعتها خالدة لا تفتى ولها قدرة خفية تمكنها من أن
تنفذ الى عالم الافكار وأن تتخاطب مع الله ذاته . على أن كل الارواح ليس لها
تلك القوة بنسبة واحدة بل أن معظمها يلتحق بهذا العالم الحسى ويكاد يفقد قدرته
الخفية . ومنها ما لا يحتفظ من هذه القدرة الا بقسط ضئيل جداً . ومنها ما يحتفظ
بها كلها وتلك هى أرواح البشر الممتازين الذين اختارهم الله وهم الانبياء ، ففضل
هذه القدرة تهجر أرواح الانبياء العالم الحسى أحياناً لتتلقى من الله الوحي والاوامر
التي يجب أن تبلغها الى البشر . وهنا يسهب ابن خلدون فى الكلام على طبيعة
الوحي والطريقة التى يحدث بها مستندا فى ذلك الى الاحاديث والسنة . ونحن
لا ندخل فى تلك التفاصيل ويكفى أن نقول أن ابن خلدون يرى أن الاديان
الحقيقية هى فقط تلك التى تنشأ من ذلك الوحي

فهناك أديان مزيفة ولكنها مع ذلك تحتوى لحة من الحقيقة وتلك هى الاديان
المأخوذة عن الكهانة والؤسسة على التنبؤ والاستطلاع بأشكال مختلفة
(كزجر الطير وفحص الاحشاء وغيرها) والواقع أن الارواح التى لا تحتفظ بكامل
القدرة على اتخاذ الصفة الملكية — كما يسميها ابن خلدون — يمكنها مع ذلك أن
تنفذ الى العالم الروحي باستخدام وسائل مختلفة تمكنها من الانسلاخ عن العالم
المادى . فمثلا يمكن للانسان أن يمحصر عنايته مدة طويلة فى أمر تافه جداً فيتنبى
بأن ينسى كل ما يحيط به ويمكنه أن يرى — بسرعة فائقة وبشكل ناقص
جداً — شيئاً من العالم الملكى . وهذه هى الاديان الوثنية . ولم يتناول ابن خلدون

شرح هذه المسائل بوضوح تام ولا بطريقة مستنيرة جداً . ونحن نعلم أن تروده في ذلك يرجع الى حذره من مفاصله المتشددين . وهو يقول أن علوم الكهان لا تصلح أن تكون أساساً لحقيقة مطلقة أو بلخرى لدين ما ، وواجب أن يمثل الدين حقيقة مطلقة

وينهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك فيقرر مع الصوفية أن الانسان بانسلاخه عن الحياة المادية جهد استطاعته واجتثابه كل ما تدركه الحواس يستطيع مع الاحتفاظ بحسن ايمانه ومع عدم الطموح الى تأسيس دين جديد — ومزيف اذاً — أن يدوق لذة الحياة الملكية وأن يشعر باقترابه من الجوهر الالهي : وعندئذ يتسلى له أن يدرك الحقائق التي يصل اليها العلماء بالطرق العادية ولكنها تكون أشد وضوحاً وتظهر في ضوء باهر ، على أنه اذا باشر الانسان تلك الرياضة رغبة في أن يتفوق أو يقتسم فإن الطريق تفرق دونه ، واذا استطاع أن يتصل بالمالم الآخر فلا يكون ذلك الاتصال بالله بل يكون بالشياطين . ويتعامل كهان الاديان الوثنية وقسمها الذين يسعون الى معرفة عالم الغيب ليقهروا العباد مع الشياطين والارواح الشريرة

وليس هذا كل مافي الامر . فان الروح البشرية تستطيع أيضاً أن تدرك بعض أسرار المستقبل بواسطة الرؤيا . ولكن يجب لصحة هذه المعلومات أن تكون الروح كاملة الاستقامة والورع والطهارة والا كانت الرؤيا وحياً من الشياطين أو صوراً متكررة من الحياة اليومية . ومن الغريب أن ابن خلدون يدعى أنه قد أحرز خبرة في تلك المادة . وقد قرأ في عدة كتب فاسحر أن الانسان يستطيع بعد امانة جسده وتطهيره مدة طويلة بالصوم والصلاة أن يوجه ارادته قبل النوم الى السر المرغوب فيبدو له أثناء النوم في الرؤيا . ويقول لنا أنه استعمل تلك الوسيلة وأنه توصل بذلك الى معرفة أسرار خطيرة جداً وأن الوحي أمر في منتهى

الصدق^(١) بل قد زعم فلاسفة ليسوا من الصوفية ولا من المتكلمين أن الانسان يستطيع بواسطة امانة القوى البدنية أن يتخلص من العالم الحسى لا يستطلع بعض الاسرار فقط بل ليتخذ من ذلك منهجا علمياً ، ويؤكد انا ابن مسكويه وهو أحد علماء الاخلاق في القرن الرابع أنه جرب تلك الطريقة بنجاح

نحن اذاً أمام نظام متدرج في امتيازات هذه الطبقة . فلا نبياء في الطليمة و يليهم الاولياء أو بعبارة أخرى الصوفية ثم الكهان . وتنقسم كل جماعة من هؤلاء الى عدة مراتب فهناك مثلاً أنبياء ليسوا بالرسل امتيازاتهم عبارة عن ادراك عالم الغيب ولكن بطريقة أقل كمالاً من طريقة الرسل وقد ظهر من هؤلاء كثير في بني اسرائيل . أما الرسل الذين يتصلون بالعالم الروحى على أكل نحو والذين يجب عليهم أن يعلنوا رسالتهم للناس ويشرحوا ارادة الله فهم حقيقة مؤسسو الاديان

ولكن كيف نفرق بينهم وبين الانبياء ، بل الاولياء ، بل الفلاسفة الذين استطاعوا أن يعرفوا شيئاً مما يفوت العامة معرفته ؟ هنا يدخل علم الكلام في مذهب ابن خلدون . فالرسول يمتاز بالمعجزة . والواقع أنه لا بد لرسالة رسول من برهان قاطع ليقرها الناس كافة ، والمعجزة هي ذلك البرهان . ومادام أنه برهان عام فيجب أن يكون في متناول جميع الناس بلا تمييز . وأى شيء أقرب الى تناول جميع الناس من أمر خارق يحدث مناقضا تمام المناقضة لقوانين الطبيعة التى يشهدها جميع الناس بلا انقطاع ؟ وهذا هو بالذات تعريف المعجزة . أما كون المعجزة تحدث بقدرة الرسول ذاته أو بقدرة الله تأييداً لصدق رسوله فذلك أمر جدلى محض يسهب فيه ابن خلدون اسهاباً كبيراً لا يهمننا هنا

ولكن ألا يمكن أن نعتبر مسألة الاتصال بالمالم الآخر والتنبؤ بالغيب وهي

مسألة يشترك فيها الرسل والاولياء معجزة : لاسيما اذا ما قرر صدق هذا التنبؤ؟ هنا يحتاج ابن خلدون الى الكلام أيضاً فمعجزة الرسول تتميز بأن الرسول يعلن عن المعجزة التي ستحدث ويطلب كل منكر اصدقه أن يأتي بمثلا وهذا ما يسميه المتكلمون « بالتحدى » ويحاول ابن خلدون أن يبدو راسخ الايمان في هذا البحث كله ويريد أن يثبت تفوق معجزة محمد (صلعم) أى القرآن على معجزات باقى الرسل^(١). ويشدد النكير على الشعوذة على اختلاف أنواعها مثل التنجيم واستطلاع المستقبل بواسطة الاحصاء أو ضرب الرمل وبالجملة فإن كل تنبؤ لا يستمد من قوة الروح المعنوية لاقية له في نظره لا من الوجهة العلمية ولا من الوجهة الدينية وإذا قد عدنا الى حيث بدأنا . لا يمكن أن يكون للدين قاعدة أخرى سوى اتصال بعض رجال ممتازين ان كثيراً وان قليلا بالعالم الروحي . واذا أردنا أن نحصر أصول هذه النظرية ألفينها شديدة التعقيد . وهى بهذا التعقيد ذاته يمكن أن تقدم لنا فكرة عن «هارة ابن خلدون اذ قد يكون هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين الذى استطاع أن يؤلف من كل هذه المواد المتفرقة منهجاً صيغ بالصيغة الفلسفية . وفى هذا المذهب نجد نظرية أفلاطون فى « المثل » اذ للاتصال بالعالم الروحي وقراءة الماضى والمستقبل يجب أن يكون لكل شىء وجود خالد ليس عالم الحس الا صورة ناقصة له ونجد أيضاً نظرية الاشراق لمدرسة الاسكندرية التى استخلصت فلسفتها من مذاهب مختلفة اذ يمكن للروح بالتأمل والرجوع الى النفس أن تشهد النور العام عن قرب ، ويدخل فيه التصوف الاسلامى الذى متى حررناه من لونه السياسى لم نجد الا فكرة الاشراق الاسكندرية وفق بينها وبين الاسلام وكذلك التوحيد الاسلامى بدقته وجدله العميق حول ايسر الالفاظ والآراء ، وأخيراً نجد فيه انحرافات الساذجة التى وردت فى آداب الجاهلية : صيغت كل هذه

المواد في قالب فلسفى بطريقة بارعة جدا . على أن لابن خلدون طراقة أخرى في هذا الفصل تستدعى النظر أكثر من سواها وهى أنه استطاع مع عقليته الاسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشرية فهى ليست ظاهرة خارقة اذ هى مستمدة من الروح البشرى ذاته. وليس معنى هذا أن ابن خلدون يكاد يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية فهو بالمعكس يرى أنه مستقل عن المجتمع بشكل ما . ولكن أليس شرح الدين بدرس الروح البشرى خطوة نحو الفكرة الحديثة التى ترى الاديان ظاهرة اجتماعية ؟ ولو أن ابن خلدون شرح هذه النظرية بطريقة أبعد عن التحيز وأغضى لحظة عن إيمانه الخاص كما يفعل المحدثون ، ولو أن السداجة لم تضطره الى بعض المبالغات فأى فرق يكون بينه وبين كثير من الفلاسفة المحدثين الذين اجتهدوا فى أن يشرحوا أصول الافكار الدينية ؟

والآن فما تأثير الدين فى المجتمع وضروب الحضارة المختلفة ؟ لم يبين ابن خلدون فى هذا الفصل آراءه فى ذلك الموضوع وهذا ما سنراه فى سياق تحليل الأقسام الأخرى

الفصل الخامس

الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

- (١) الاطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية (٢) خواص القبيلة
(٣) المصيبة أول شرط للملك . تطورها (٤) الفضيلة شرط ثان للملك
(٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ (٦) ابن خلدون والمرب

— ١ —

يشرح ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بعد أن شرح في القسم الاول الظواهر التي تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . وفي هذا القسم من مؤلفه يجب أن نبحت عن مذهبه الفلسفي الاجتماعي الحقيقي الذي هو من ابتكاره الخاص ، اذ ليس ابن خلدون أول من لاحظ تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية وأهميتهما في فهم التاريخ ، ولم يزد على أن رتب هذه المسائل ، ورتبها بطريقة غامضة جداً . وسيفحص الآن المجتمع في ذاته ، ويجعل منه لتدليله موضوعاً حقيقياً محدوداً ، وسين أن له في ذاته ، بعيداً عن المؤثرات الطبيعية ، الاسباب الجوهرية لتقدمه واضمحلاله كل مجتمع سياسي . هما يكن شكله يحكمه قانون هو القانون الاسامي لمذهب ابن خلدون الاجتماعي وهو ما يمكن تسميته «قانون الاطوار الثلاثة» ، وليس المقصود هنا أطواراً ثلاثة للمقل هي طور الدين وما بعد الطبيعة والوضع ، وإنما المقصود هي الاطوار التي يمر بها كل مجتمع بطريقة متوالية . ففي الاول يعيش المجتمع

عيشة البدو سواء كان ذلك في الصحارى كالعرب والبربر أو في السهول كالنتار ويكون منتظما الى قبائل ، ولا يعرف قوانين ، ولا تحكمه سوى حاجاته وعاداته . وفي الثاني يصل الى تأسيس دولة بطريق الفتح ، ويقر مجتمعات أخرى ، ويعرف القوانين ويسن لنفسه نظاما . وفي الثالث اذ يتحول الى حالة الحضرة يتخذ عدالت الشعب المطلوب وينغمس في الترف والملاهي ، وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الاضمحلال ويناله القهر

واذا فابن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تنقطع أبدا والانسانية لا تقف . ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه يجب أن يستأنف السير مجتمع جديد . أما أن التقدم الذي أحرزه ذلك المجتمع الجديد يفوق أو لا يفوق تقدم المجتمع الذي سبقه أو بعارة أخرى هل الانسانية في رقي مستمر فهذه مسألة لم يدرسها ابن خلدون . ولعلها تكون قد بدت له شائعة جدا أو لعله لم يقدر ان من الممكن التكلم فيها . تتوالى هذه الاطوار الثلاثة ويمين الاخير منها خاتمة الطور الذي يتحتم أن يمر به مجتمع ما . فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه اذا بنهر لا يجف مجراه أبداً ويصب في البحر ماء متجددا بلا انقطاع ، فهو ينبع في الصحراء أو في وسط السهول ولكنه حينما يتقدم في مجراه يصادف عقبات يجب عليه تذليلها ، وهذا هو دور النضال والصراع ، فاذا خرج منه ظافرا استأنف سيره هادئا قويا . وهنا يتمخض عن أعمال الحضارة المختلفة ولكنه يبلغ نهايته في الوقت ذاته اذ يضمف سيره ثم يقف حالا ، وهكذا يتبلغ البحر مياه النهر ولكن تعقبها دائما أبدا مياه جديدة

ولم يسبق ابن خلدون احد الى تلك الفكرة العامة عن السير الابدی للمجتمع ولم يتصور أحد حتى عهده أو يقرر شيئا يشبه ذلك القانون الذي نسميه « قانون الاطوار الثلاثة » . ولئن وجدت بعض صعوبات في سبيل تطبيق هذا القانون على كل المجتمعات البشرية واستخدامه لفهم التاريخ فلا ريب أنه يساعد جدا

على شرح الحركة التاريخية لشعوب المشرق ولا سيما العرب والبربر . وهنالم
يتمتع ابن خلدون على مباحث ما بعد الطبيعة أو على الكلام ليقدر ما قرر فان
ذكاء الخلق هو الذى استطاع الاستفادة من القسم الذى يجيد معرفته من التاريخ
وسرى أنه يخضع القرآن لنظريته

— ٢ —

فى القسم الثانى من المقدمة يتكلم ابن خلدون عن نظريته فى تقدم كل مجتمع ،
ويشرح بالتفصيل الخواص والميول التى تصحب الحالة الاولى للمجتمع البشرى
وحياة البدو . تلك على الاقل هى الفكرة العامة لذلك القسم من مؤلفه لان المقدمة
كما لاحظنا ليست نموذجاً للبحث الواضح المنظم ، والقسم الثانى على الاخص ينقصه
الترتيب نقصاً تاماً . أو يعود المواقف فيما على من الاقسام الى مناقشة كل ما كتب
فى هذا القسم عن نظريته العامة التى كررها غير مرة وكذلك الى ذكر التطبيقات
التي قدمها عنها فى مناسبات مختلفة

ويؤكد ابن خلدون بعد أن يقرر وجود نوعين مختلفين فى الحياة هما حياة
البدو وحياة الحضرة أنهما يتفقان مع الطبيعة ^(١) ولا شك أن حياة البدو سابقة
لحياة الحضرة . ومن سمات حياة البدو تنقل الجماعة المستمر وهو تنقل يسير طبقاً
لحاجات الانسان الاقتصادية . يقول ابن خلدون أن البدو فى الواقع يعيشون من
قطانهم فياًخذون منها أقاتهم وملابسهم وأزاقهم وأذاقهم يبحثون عن الاماكن
التي تستطيع هذه القطعان أن تجد فيها المرعى الضرورى لحياتها ، ويضطر العرب
والبربر الذين يكسبون عيشهم من تربية الابل خاصة الى سكناً الصحراء اذ هى
المكان الملائم لحياة الابل التى تلزمها الحرارة والرمال والادغال المتشابكة والماء والملح
بينما تلزم الشعوب التى تعنى بتربية الغنم والبقر البقاء فى المروج والمراعى الخصبة

فلحياة البدو وجهان اذًا حياة الصحراء ، وحياة المروج

ولما كان البدو بالضرورة فقراء لانهم لا يفلحون الارض ولا يحترفون
المهن المربحة فان حاجاتهم محدودة جدا ، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على
القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والمواصف وكذلك من هجوم الاعداء
وهم لا يعرفون فنونا ولا علوما ، وليست لهم قوانين ، بل تحكمهم المادة والحب المتبادل
واحترامهم لرؤسائهم . واذا كانوا قد حرموا كل رضاء ورغد فان كل واحد منهم
مرغم على أن يدبر ما يلزمه . وتسبغ حياة النقشف هذه على البدو أخلاقا فاضلة ،
ويعدم ذلك النضال المستمر في سبيل تحصيل القوت والدفاع عن النفس بصفات
العزم والغيرة على استقلالهم

تلك هي الخواص التي تميزهم من سكان المدن والمقول الخصبة حيث تنحل
الاخلاق وتقتل الخلال في ظل الامن والدعة . ويدكر ابن خلدون الفروق بين
الحيوانات المتوحشة والحيوانات المستأنسة ليثبت أن توحش اهل البادية واستقلالهم
المفرط ، وخنوع سكان المدن ظاهران طبيعيتان

— ٣ —

ولكن كيف تصل القبيلة الى أن تتخذ الصورة الاجتماعية التي هي في
الحقيقة أقدم الصور والتي يعتبرها ابن خلدون منشأ الدولة ؟ لم يوضح لنا ابن خلدون
ذلك . كذلك لم يمين بالاسرة مطلقا . وهنا نشعر بنهضة الوضى فهو لا يسهب في
الشرح الاحتمالي بمجد مادة لمباحثه الفلسفية ، وهو لم يستطع أن يرى في أفرقية الشمالية
وفي الشرق عامة مجتمعا في بدء تكوينه ولم يصدق شيئا من الخرافات التي رواها
المؤرخون عن أصل الخليقة فيتخذ منها أساسا لفلسفته الاجتماعية وان لم يغفلها في
مؤلفه التاريخي

ومهما كان من بساطة نظام القبيلة فهي جماعة تشعر بالرغبة الطبيعية التي
بشربها كل مجتمع في انشاء حكومة له . وفي هذه الحكومة التي تنشأها القبيلة

لنفسها يجب أن نبحث عن خاصتها الجوهرية فهي التي تؤيدها وتدود عنها وتدفعها الى الفتح ونحملها على أن تتخذ شكلا جديدا ، تلك الخاصة هي « العصبية »

فأهي إذاً تلك العصبية التي يذكرها ابن خلدون ؟ : « ان مرة كل أحد على

نسبه وعصبيته أم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوى

أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطباع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر

وتعظم رهبة العدو لهم » (١) . وتقدم حياة القبائل العربية وقبائل البربر في

أفريقيا الشمالية ولا سيما الآداب العربية في عصر الجاهلية وعصر الامويين

الى ابن خلدون ميمدانا شاسعا جدا يستقى منه الحجج لتأييد فكرته عن

العصبية . والحقيقة أن التاريخ امله لم يذكر قط شعبا يفوق الشعب العربي في

الاستمساك بعصبيته وتقديم صلة الرحم على ما سواها من الصلات . واذا استثنينا

الاربعين عاما الاولى من تاريخ الاسلام فان تاريخ الامة العربية قبل الاسلام وبمده

ليس الا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل وهي خصومات منشؤها الحقيقي

تلك العصبية التي دفعت الى حد التعصب . يقول المثل العربي « أنصر أخاك ظالما

أو مظلوما » فلا عجب اذا كان ابن خلدون . يعلق على العصبية أهمية عظيمة

ويعتبرها العامل الجوهرى لقوة المجتمع السياسى

ولكن كان من أهم مبادئ الاسلام الغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم .

وتشدد بعض الآيات القرآنية التذكير على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يمتدنون

عليه . ولقد كان من غايات الاسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بادية بدو ومن

ثم تدمج كل الشعوب الاخرى في شعب واحد يكون شعاره الايمان بالله وبنبيه .

وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه اذا كان يلقى أهمية

كبيرة على روابط الدم فانه لا يعتمدى بذلك حدود الدين . ولتلك الآية التي

يريد أن يؤيد بها أهمية العصبية بواسطة القرآن ذاته خاصة بارزة فهو يقول :

« واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لايه :
 لئن أكله الذئب ونحن عصبة انا اذاً لخاسرون — والمعنى أن لا يتوهم العدوان
 على أحدمع وجود العصبة له »^(١) ونحن لا نمالك أنفسنا من الانبسام لما اقترن من
 الدهاء بتفسير ابن خلدون هذا ، أولاً لانه يلجأ الى نوع من التلاعب بالكلمات
 ليفسر تلك الآية بالمعنى الذى يقصده لان كلمة عصبة المشتقة من نفس المصدر
 الذى اشتقت منه العصبية أى التضامن لا تدل على نفس المعنى واتما تدل على
 الجماعة أو الشزيمة ليس غير ، والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن
 أن يأكل يوسف ما دمنا نحويه ونحن جماعة ، وثانياً لان القرآن يريد هنا أن يقص
 الحيلة التى دبرها أخوة يوسف لحل أيهم على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم
 ونحن نعرف أنهم كانوا يضيرون قتله ، ومع ذلك فإن ابن خلدون قد خدع بذلك
 الدهاء المتدينين من أبناء عصره اذ لا نعلم أنه انهم بالابتداع قط

ويدعم العصبية أمران : الاحترام الذى يشعر به البدو دائماً نحو العادة ،
 وحلجتهم المستمرة الى الهجوم والدفاع . واذاً ففى وسعنا أن ندرسها من وجهتين :
 الاولى الوجهة الداخلية التى تصور أعضاء القبيلة ملتفين حول أرفع رجل من أقوى
 أسرة ، مطيعين له فى كل أمر ، والوجهة الثانية التى تصور القبيلة بأسرها حاملة سلاحها
 لتدافع عن أطفالها ونسائها ومتاعها وبالاخص عن كرامتها . هذان المظهران للعصبية
 يتفقان ، ويجب أن يتضافرا بشدة ، لانه اذا اضمحلت العصبية داخل القبيلة ألفت
 نفسها فريسة للحروب الداخلية واذا تضاءلت فى الخارج فإن القبيلة تعرض لمهاجمة
 أعدائها الكثيرين المتأهبين دائماً لمهاجمتها .

يبد أن العصبية قابلة للتطور سواء فى الداخل أو فى الخارج . وقد أمد ذلك
 التطور ابن خلدون بمدة فصول أفاض فيها فى درس الحياة الاجتماعية للقبيلة :
 لا يتصف كل أعضاء القبيلة بصفات واحدة وعلى هذا فلا يتمتعون باعتبار واحد

فإن حياة الصحراء الشاقة كثيراً ما تهبط للأفراد فرصة لتتفوق سواء بالشجاعة في الحروب أو بالجلود في أليم القحط ، أو بالفصاحة في التغنى بمجد القبيلة ، أو بانارة البسالة في أنفاس المدافعين عنها ، أو بالدفاع عن مصالحها حين عقد الصلح . تلك هي الصفات التي يطلب أن يفاخر بنبيلها رجل البادية أو العربي على الأخص . ويغلب أيضاً أن تجمع أسرة واحدة بين هذه الصفات ومن ثم تورثها لمدة أجيال من أبنائها وأحفادها . وأقدم الاسر تنمياً بتلك الصفات وأعرقها هي التي تتفوق على باقي أسر القبيلة وتسيطر عليها ساطعة واسعة . على أن تلك السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة أو استبدادية وذلك لطبيعتها نفسها فإن الأسرة الحاكمة تحتفظ بتفوقها . احتفظت بمركزها الممتاز وعرفت كيف تهزم كل خصومها . ولكنها قد تنهون في تقاليدها من جهة ، وقد تحسدها وتنافسها بعض الاسر من جهة أخرى ، وقد يوجد من بين هاته الاسر من تستطيع التفوق عليها . وعلى هذا فيوجد سببان لفقد المصيبة في الداخل . ثم تنتقل السلطة الى أقوى أسرة تلي تلك التي سقطت على أنها لا تترك القبيلة ما احتفظت بقوتها

يصل ابن خلدون بذلك الى تقرير قانونين الاول أن كل قبيلة شريفة لا بد أن تفقد حسيها ومن ثم تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال^(١) والسبب في ذلك « أن يأتي مجد العائلة عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لآبائه قد سمع منه ذلك وأخذ عنه . . . ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة قصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها وتوهم أن ذلك البناء لم يكن بمأناة ولا تكليف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد اتسابهم وليس بمصابة ولا خلال . . . فيربأ بنفسه عن أهل عصبته ويحتقرهم . . . فينقصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواء من أهل ذلك المنبت

ومن فروعه في غير ذلك العقب^(١)

و يسلم ابن خلدون بأن تلك القاعدة استثناءات اذ توجد أمر سقطت قبل العقب الرابع وأسر حافظت على مركزها حتى العقب الخامس أو السادس . بيد أن هناك أسباباً أخرى تؤخر أو تقدم ذلك السقوط المحتوم . والشعر والسنة هما بالخاص اللذان حمل ابن خلدون على أن يقرر أربعة أجيال مقياساً عاماً لبقاء الحسب . ولا ريب أن يستثنى أسرة النبي (صلعم) لأنها لم تحتفظ بحسبها مدى أربعة أجيال فقط ، بل حافظت عليه منذ بدء الخليقة ومتحافظ عليه الى الابد : تلك منحة الهية فهل كان ابن خلدون مخلصاً في اشارته الى ذلك أم هل أراد أن يتجنب اعتراضات المتكلمين المخرجة لا غير ؟

والقانون الثاني هو أن المملك (الساطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها بل ينتقل من فرع الى آخر ومن أسرة أخرى ولكنه يبقى دائماً في نفس القبيلة . ولئن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مضر التي حافظت على الملك بعد الاسلام زمناً طويلاً وكذلك على القبائل العربية والقبائل البربرية في شمال افريقية فإنه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبي اذ نعرف أن منذ وفاة محمد (صلعم) أقصيت أسرته عن الملك ولم تقبض على زمام الحكم الا بواسطة الفرس والامم الاجنبية الاخرى . فقد حكم العباسيون — الذين هم أبناء عمومة النبي وليسوا من أعقابه — في المشرق بمؤازرة الفرس . وحكم الفاطميون — الذين يدعون أنهم من سلالة النبي — في افريقية الشمالية ومصر بمؤازرة البربر . ولاشك أن العصبية قد أيدت هاتين الاسرتين . بيد أنها لم تكن عصبية منشؤها صلة الرحم بل كانت عصبيتهما مؤسسة على العاطفة الوطنية وحب الاستقلال ، بل على شهوة الانتقام اذ نعرف أن العباسيين لم يؤيدم الفرس الا أملأ في استعادة استقلالهم القومي

الذى سلبهم العرب اياه منذ الفتح . و ترجع العصبية الى العاطفة الدينية أيضا فان البربر ناصروا الفاطميين في أفريقية . هامة للنبي من جهة وطعنا في السلطة من جهة أخرى

ولم يقتصر ابن خلدون في تطبيق هذين القانونين على القبائل البدوية بل طبقهما أيضاً على الامم المتدينة الكبرى فهو يرى أن الشعوب المختلفة التى تنتمى الى جنس واحد تشبه الاسر المختلفة للقبيلة الواحدة شها كبيراً فاذا فقد أحد الشعوب عصبية مثلاً فقد بذلك الملك حل مكانه شعب آخر يرتبط معه برابطة الدم . فقد حل محل اليونان اخوانهم الرومان^(١) اذ يقول مؤرخو العرب أن اليونان والرومان من سلالة أخوين هما يونان ورومان ابنا يفت — وحل الساسانية محل الكينية وكلاهما ينتمى الى الامة الفارسية ، الى غير ذلك . ولكن تنعدم آثار هذين القانونين اذا وقع فتح كبير يضعف قوة الامة نهائياً ويجردها من كل أهلية للحكم . وهذا ما حدث للامة الفارسية عقب الفتح العربى . وابن خلدون لا يعلق بالطبع أهمية كبيرة على تأثير الفرس السياسى فى خلفاء العرب ، ولم يعرف أن أولئك المغلوبين استعادوا سلطتهم وكامل استعلاهم الوطنى وقت أن كان يكتب مقدمته . ولكن يوجد شرط ضرورى لكى تؤدى العصبية الى نيل الملك سواء فى داخل القبيلة أو خارجها : ذلك الشرط هو نقاء النسل . وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز سوامم وذلك لعزلةهم ومباغتهم فى التملك بأصولهم . ولكن القبائل التى تسكن المدن أو تقترب بها تنفرى بالتحالف مع قبائل أخرى وهذا هو السبب فى أن نقاء النسل ينحط عندها . ومع ذلك فيوجد سبب لافساد هذا النقاء عند سكان البادية وهو « الموالاة » فان البدو ولا سيما العرب يدفعهم الجود الطبيعى الى بذل حمايتهم لمن يلتمسها فيكرهونه ويدخلونه الى مساكنهم ويحمونه عند الحاجة بل يقبلون أن يستلوا من أعماله وهذا هو أقدم

أنواع الموالاة المعروفة عند العرب ويسمونه « الجوار » . ثم حصل « المعتقون » .
 فيما بعد على حق يماثل هذا . وجاء الفتح الاسلامى بنوع ثالث من الموالاة اتخذ
 صفة القانون الى حد ما وذلك أن الشعوب المطلوبة أرادت أن تعامل معاملة
 العرب أنفسهم ولما لم يكن ذلك بالأمر الهين عقد كل فرد مع الغالب شبه محالفة
 تقضى بتبادل المعونة بين السيد « والمولى » ، وتسمى المولى باسم سيده ، واحتل
 السيد مسئولية أعمال موله ، وإذا توفى أحدهما بلا وارث من أقاربه ورثه الآخر .
 وكانت كل هذه الحمايات سببا في تعويض النسل للاختلاط حتى اعتبر المولى
 بمرور الزمن عضوا أصيلا في القبيلة . وقد كان للموالى بالطبيعة مصلحة في الانسحاب
 الى القبيلة ذاتها حتى آل الامر في القرن الثالث من الهجرة الى أن أصبح من
 المستحيل أو المتعذر أن يفرق بين الموالى وحماهم ، والتبس على رواية النسب
 أصل طائفة من القواد والعلماء والعطاء إياها التباس . وكان الموالى يشعرون
 تماما بفكرة المصيبة في قبيلتهم بالرغم من عدم ارتباطهم معها بروابط الدم .
 ونذكر أن الخليفة عمر أسف كثيرا لموت مولى من موالى قريش كان معروفا
 بالامانة ومثانة الخلق حتى قال عنه « لو كان أبو سالم مولى أبى حذيفة حيا لهدت اليه
 بالخلافة من بعدى » ونحن نعرف أن الخلافة — خصوصا في رأى عمر — يجب أن
 تكون في قريش وقد كان أبو سالم مولى قبيلة قرشية يعتبر قرشيا كذلك . ومن
 الغريب أن ابن خلدون مع تسليمه بتأثير الموالاة في حفظ النسل وفي صحة النسب
 لا يريد أن يسلم بالاعتراضات التى وجهت الى نسب الفاطميين والادارة أو
 يلاحظ على الأقل أن هذه الاعتراضات تثير صعابا يجب تذليلها ^(١)

والمصيبة بطبيعتها تدفع القبيلة الى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على متاعهم
 وسبي اولادهم ونسائهم ولكنها مادامت تلازم الحياة البدوية لا تفكر فى الاستيلاء

على الاراضى لان كل ما يهيمها هو الاموال المنقولة التى تلائم نوع حياتها . بيد أنها لا تلبث أن تشعر بقوتها وتأنس فى نفسها القدرة على مهاجمة البلاد الخصبة الغنية سواء لتتقلب عليها أو للاغتنام من خيراتها

على أن مصيرها يتوقف على مركز الدولة التى تهاجمها فان كانت قوية تستطيع دفع اعتدائها فاما أن يحملها الفشل على أن تنبذ مشروعها، واما أن تعتمز خدمة ملك هذه البلاد فتنتظم فى سلك جيشه، واما أن تقنع بما يقطعها السلطان من الاراضى فتحاول أن تعيش فى الحقل حياة الحضر . ويثبت ابن خلدون كل ذلك بالعلاقات التى كانت بين العرب وبربر الصحراء وبين ممالك افريقية الشمالية من جهة، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى . ويلاحظ بالاختصاص أن العلاقات بين الترك البدو وخلفاء العباسيين انتهت الى تلك النتيجة، وانتظم الترك فى جيش الخلفاء حتى أصبحوا يمررون الزمن يؤلفون سواده . ولوعرف تاريخ غزوات البربر للدولة الرومانية لنيين فيها أيضاً صواب ملاحظته

وأما اذا لم تكن الدولة قادرة على دفع الاعتداء فاتها تخضع وتسلم زمام الحكم للغزاة وتبدأ القبيلة من تلك اللحظة بتغيير حالتها واتخاذ وجهة جديدة أخرى يشرحها ابن خلدون فى القسم التالى

على هذا النحو تتطور العصبية وتنتهى الى احدى الحالات التى ذكرناها فاما أن تصبح القبيلة حضرية وتسكن فى الحقل واما أن تصبح جيشاً لمدوها واما أن تحل مكان هذا العدو . بيد أنه توجد حالة رابعة تؤدى العصبية القبيلة اليها ولكن ابن خلدون لا يشرحها بوضوح : ذلك أن القبيلة حينما يحملها تيار الفتح قد تصل الى اراض خصبة لا مدافع عنها فتستولى عليها وتعيش هناك عيشة الفلاحة وفى تلك الحالة يتخذ تطورها وجهة خاصة ، فهى لا تلبث أن تثرى وتجمع الاموال ، وتشعر بالحاجة الى حياة أكثر بسطة وأوفر بذخاً، ومن ثم تؤسس المدن وتشرق الحضارة ويصبح تطورها الدولة فى مثل تلك القبيلة شبيها بالتطور الذى

يحدث في الأحوال الأخرى والذي يشرحه ابن خلدون بوضوح تام
على أن العصبية قد تستعمل قبل أن تتخذ القبيلة نظاماً آخر ويذكر ابن
خلدون ثلاثة أسباب لذلك الاضمحلال :

(١) من خواص القبيلة أنها تأتي أن تدفع الضريبة وهي قد تتعرف بسلطة
دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءاً منها ولكن بشرط ألا تخضع لمذلة دفع
الضريبة . ويقرر ابن خلدون وجود هذه الظاهرة عند عرب أفريقية الشمالية
وبلاد العرب . وفي وسعنا أن نقرر وجودها حينما تتمتع قبائل البدو العربية
بقسط كبير من البأس والقوة فالضريبة في نظرهم اهانة لا يقبلونها . وإذا كانت
ملاحظة ابن خلدون صادقة في ذاتها فإنه يحطىء في تبرير إباء البدو واعتباره ميزة
ودايل على القوة ومدعاة للفخر، وفي حقه على تأييده وتشجيعه فإن هذا الإباء في الحقيقة
خاصة لأشد الشعوب البدوية معارضة للحضارة . وقد تأثر ابن خلدون في ذلك
بالبينة التي عاش فيها وهي أقرب إلى حياة البدو منها إلى حياة الحضرة . ومن
الغريب أن تغلب لديه في تلك الحالة الذهنية البدوية على الذهنية الإسلامية فإن
المسلمين لم يعتبروا قط لافي كتبهم الفقهية ولا في حياتهم العملية أن الضريبة
فرض مهمين بل كانوا يرون فيها دائماً وخصوصاً في القرون الثلاثة الأولى ما رآه
الفرنسيون بعد الثورة أي أنها اشترك في المشروعات العامة . والدولة لا تعيش
بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعاً عنها ، ولا تقام الفرائض بدونها ، هذا ومن
الضروري أن يقوم كل مسلم بقسطه من النفقات العامة كما يتمتع بقسطه من
الرعاية الوطنية والأمن في الداخل والخارج . وليس في كلمة (الزكاة) التي تبرعن
تلك الضريبة في القرآن والسنة وكتب الفقه — (كما تستعمل كلمة contribution
في الفرنسية مكان كلمة impôt) — ما يهين أو يتخدش بل ربما كان اختيارها لتحل
على كلمة مهينة هي (الاتاوة) التي كانت تستعمل في الأمارات العربية الخاضعة
للرومان والفرس في الشام والمراق . ومعنى الأولى هو « التطهير » وبذلك تصبح

« الضريبة » تعبيراً لصدقة التي تطهر المتصدق ومعنى الثانية « الجزية » . وقد فهم فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون هو ابو الملاء معنى اشتراك الافراد في النفقات العامة فهما تاما فقال أن الملوك واعوانهم ليسوا في الحقيقة الا عمالا يستخدمهم دافعوا الضرائب ^(١)

وقد كان ابن خلدون بعيداً عن المهد الذي أزهق فيه الاسلام أزهاراً حقيقياً حراً في عهد خلفاء العرب ولم يستند في استخراج استنتاجاته الا الى الحوادث التي كان باستطاعته أن يراقبها . وقد حكم على الماضي طبقاً لقاعدته بالنظر الى الحاضر ، وعاش في عصر استبداد وطنيان فلا عجب أن يرى في الضريبة أمراً مهيئاً . وهو يقول انه متى رضيت القبيلة بدفع الضريبة أخفت عصبيتها في الضعف وفقدت أعضاؤها عاطفة استقلالهم وقدمت القبيلة الشعور بقوتها شيئاً فشيئاً وانتهت الى الانضمام والاندماج في الدولة التي تطلبها على أمرها . فهل صحيح أن ذلك من الاسباب التي أدت الى أن قدمت عدة قبائل عربية في المشرق والاندلس عصبيتها . كما يقول ابن خلدون ؟ ذلك موضوع جدل شديد فقد رأينا قبائل عربية في المشرق تحتفظ بكامل قوتها واستقلالها حتى القرن الرابع ، وإذا كانت هذه القبائل قد ذهب سلطانها فذلك لاسباب أخرى غير الضريبة نذكر منها بالاختصار نفوذ بعض الأمم الأجنبية التي اصطفاها خلفاء بغداد والتي قبضت على زمام السلطة في أنحاء الدولة كلها

(٢) قد تؤدي إحدى الوسائل التي ذكرناها بالقبيلة الى سكنى المدينة أو الحقل ومن ثم الى الخضوع لحكومة منظمة أجنبية . فإذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه فإن الاستعباد يهزم عصبيتها ويفقدها أهلية الدفاع ، ومن باب أولى يفقدها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة . ويضرب لنا ابن خلدون في ذلك مثلاً مفيداً جداً يوضح لنا في الوقت ذاته حذقه في شرح

(١) ظلموا الرعية واستجازوا كيدهم [] وعدوا مصلحتها وهم أجراءها

القرآن ، ومحاولة تأويل النصوص طبقاً لمقاصده ورغبته في التعميم بسرعة فائقة : يقول ابن خلدون أن بنى اسرائيل لم يستطيعوا اجابة دعوة موسى الى الذهاب لفتح الارض المقدسة ويذكر الآية المتعلقة بذلك « قلوا يا موسى أن فيها قوماً جبارين وأنا لن نستخلصها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون ويقول ابن خلدون كان ذلك لأن بنى اسرائيل شعروا أنهم فقدوا عصيتهم وأنهم كانوا عاجزين بدونها عن محاولة الفتح فعاقبهم الله بالتيه في قفار سيناء أربعين سنة . ثم يقول « ويظهر أن حكمة ذلك التيه مقصودة وهى فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من عصيتهم حتى نشأ فى ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الاحكام والقهر ولا يسام بالمذلة فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب . ويظهر لك من ذلك أن الاربعين سنة أقل ما يأتى فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر » (١) فأما أن الله قد عاقب الاسرائيليين بالتيه ليجدد منهم جيلاً آخر فهذا ما لم يذكر عنه القرآن شيئاً بل انا نميل الى الاعتقاد بأن الجيل لم يتجدد فى الحقيقة . وكذلك لا يكفى أن الله قد أضل الاسرائيليين أربعين سنة فى الصحراء لنقرر مثل هذا القانون . بيد أنه من المحقق أن المصيبة تفتى من قبيلة احتملت أتعال العبودية زمناً طويلاً

(٣) تفقد القبيلة التى تحل فى الارض الخصبة وتزرعها عصبيتها بمرور الزمن لما يضرها من الرخاء وأسباب الترف ، هذا فضلاً عن أن الزارع يميل دائماً الى البقاء فى الارض التى يزرعها ويرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحتفظ بأرضه وأملاكه . وقد قد الانباط الذين ليسوا فى الامل الا قبيلة عربية بأسهم وأنسابهم لانهم لزموا الأرض التى زرعوها فى العراق . وهذا هو السبب فى أن الخليفة عمر لم يرد قط أن يقسم الارض المفتوحة بين الجند لكى يحتفظ الجند دائماً

بمزايام الحرية . ويقول ابن خلدون أن النبي (صلم) دعا الله أن يعبد قومه عن الحرث ^(١) وليس ذلك لأن ابن خلدون يحتقر فلاحه الأرض أو يزعم أن النبي واخلفاء كانوا يحتقرونها فهو يكتفى بأن يقرر أنها تضعف العصبية والبأس الحربي الذي يقول أنه أساس الدولة المتين ، هذا فضلا عن أن الزارع مرغم على اداء الضريبة ^(٢)

— ٤ —

الى هنا رأينا أن العصبية خاصة جوهرية لقبيلة البدوية وأنها في الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها . بيد أنها لا تكفى وحدها لان تدفع القبيلة الى نهاية تطورها الطبيعي اذ لا بد من صفة أخرى هي شرط ثانوى ولكنه ضرورى لتصل القبيلة الى الملك . وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون « كشخص مقطوع الاعضاء » ^(٣) تلك الصفة هي الفضيلة (الخلال) التي يرى ابن خلدون أنها ضرورية لمن يطمح الى نيل الملك . وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده فابن خلدون يتكلم عن الخلال المختلفة للبدو لا كوقائع يقررها بل كشروط ضرورية لبقاء القبيلة وتقدمها ، ولكنه لا يفرق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة . وليست الفضيلة التي يقول بأنها شرط من شروط الملك الا عبارة عن الصفات التي ذكرتها كتب الاخلاق . فيجب على من يطمح الى الملك أن يكون عادلا جوادا يحل العلماء وأساطين الدين . ونلاحظ أن ابن خلدون يتمسك كثيراً بضرورة هذه الصفات ، وربما كانت هناك علاقة بين هذا التمسك وبين ما تبيناه في خلقه من السخط وعدم الرضى

ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ أكثر من شكلين سياسيين هما نظام القبيلة ونظام الملكية المطلقة ولم يصل كما وصل مونتسكيو الى أن يميز الخلال المختلفة

(١) و (٢) المقدمة ص ١١٩

(٣) . المقدمة ص ١٢٠

التي تلزم الحكومات المختلفة . ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة انصاف الرئيس بالفضيلة بل يستمد أيضاً في ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أومن النظر الفلسفي فيقول ان الملك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية ، وانها تنشأ مما يميز الرجل من الحيوان ، وان ما يميز الرجل هو روحه القدي تدفمه طبيعته نحو الخير . اذاً فالواجب أن يكون الملك مرآة مخلصه تعكس صفات الروح الفاضل الانسان

كذلك يقول ان الملك هو خليفة الله في أرضه وإن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسير بالناس بعباده الى حياة يستحقون معها سعادة الآخرة ، فيجب اذاً أن يتصف هذا الرجل بجميع الخلال اللازمة لتأدية تلك المهمة وقد يحملنا هذا الرأي الاخير ، اذا فسرناه تفسيراً حرفياً ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن « بالحق الالهي » (droit divin) ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الالهي على نحو ما فهمه بوسويه مثلاً . فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله في أرضه ، وليس ثمة من أسير أو أشخاص يصطفيهم الله . ويجب على المسلمين دائماً أن يتبعوا الاوامر المنزلة ، وهذه الاوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم ، فاذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعاً طريق الخير . فاذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه . تلك هي النظرية الاسلامية التي لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو يعدلها . فالانسان اذاً ليس خليفة لله الا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالانسانية الى السعادة التي وعد الله بها

ينتج منطقياً من كل ما تقدم أن شعوب البادية التي حافظت على عصبيتها . وجميع فضائلها البدوية هي أقدر الشعوب على الفتوحات ، والفتوحات الكبيرة .

وهذه النتيجة هي التي أراد ابن خلدون أن يصل إليها ، ولا سيما إذا ذكرنا أن غاية الجوهريّة هي فهم التاريخ الاسلامي . والواقع أنا بدون المصيبة التي تدعها خلال الصحراء والدين من جهة ، وذوون الضعف الذي ساد الحضارتين الرومية والفارسية من جهة أخرى لا نستطيع أن نفهم كيف فتح عرب مضر معظم العالم الروماني في نحو أربعين سنة فقط . وهذا هو نفس التعليل الذي يقدمه مونتسكيو حينما يحاول أن يشرح اخضاع العرب للدولة البيزنطية . فبينما كانت الحضارة تنصف بأش البيزنطيين والفرس وتبني بينهم الخلافات السياسية والدينية إذا بالعرب قد شعروا ، وهم قراء وفي ذروة البأس ، بحاجة كبيرة الى نبد حياة القفار الخشنة الضيقة ، ولم يك ينقصهم لتحقيق ذلك سوى مرشد يرشدهم تبعاً لمبدأ سام مقدس وغاية موحدة ، وقد أمدهم الاسلام بذلك المرشد . وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر — التي حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتي رواها ابن خلدون — كيف استطاع الخلفاء أن يستثمروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب الى فتح العالم : « ان الحجاز ليس لكم بدار الا على التجمعة ولا يقوى أهله الا بذلك ، أين القراء المهاجرون عن موعد الله ، سيروا في الارض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها فقال : ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » (١)

واذ قد انتهى ابن خلدون من شرح تطور القبيلة حتى قيام الدولة فقد بقي عليه أن يشرح تطور هذه الدولة نفسها ، وهذا هو موضوع القسم الثالث من المقدمة ويشمر القارئ اذا ما انتهى من قراءة القسم الثاني بأن ابن خلدون لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول الدول كلها ، ذلك لان معظم مبادئه لا تطبق حقيقة الا على الدولة العربية والدول البربرية في أفريقيا الشمالية فضلاً عن أن تقرر بأوضح السبل تأثير تلك المصيبة

المؤسسة على روابط النسب التي يبالغ ابن خلدون في تقدير أهميتها ويكثر من ذكرها . بيد أنه توجد أمم عديدة استطال سلطانها أكثر مما لبثته دولة العرب ، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الاعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضل عاطفة أوسع نطاقاً وهي الدعامة الحقيقية للروح الوطنية . لم يلفت ما كان لتلك الامم من المقاومة للنسبة اهتمام ابن خلدون . وكل ما يقدمه هو توارث الاسرات الحاكمة لا الامة ذاتها التي تبقى رغم التقلبات الخارجية وبفضل هذه الروح الوطنية مجموعة مختلطة من التراكات المادية والادبية تتوارث منذ العصور الغابرة . فاذا كان قد تولى عرش مصر منذ الفتح الاسلامي الى عهد ابن خلدون ثمانى أسر مثلاً فان الامة المصرية بقيت دائماً كما هي بلا تغير حافظه لاصلها الذى احتفظت به دائماً رغم تغير حكوماتها المتوالية . وفارس التى عصف بها فتح الاسكندر وسيادة خلفائه وكذلك فتح العرب وغزوات التتار لازالت فارساً لم تتغير ، وليس تغير الاسر أو الملوك بالنسبة لبعض الامم الا تغيراً سطحياً يشبه الزبد الذى يلاوئى البحر كما يقول الشاعر العربى أبو العلاء و بعد فهل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل دولة ؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ يميزنا التاريخ سلباً . وهل حقيقة أن الاسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هي واحدة فى كل زمان وفى كل مكان وانها ستبقى كذلك ؟ تلك مسألة ربما أدى تقدم التاريخ والاجتماع الى حلها يوماً ما

ومن الغريب أن كرامر لا ينقد مذهب ابن خلدون هذا بل يقره بصفة عامة ، ويحاول فوق ذلك أن يطبقه على المجتمعات الاوروبية المختلفة . وقد نئين فى الفقرة التى يطبقه فيها على تاريخ المانيا وفرنسا ^(١) تلك العقلية الالمانية

(١) كرامر — ابن خلدون وتاريخه فى حضارة الدول الاسلامية ص ٢٥

التي تحاول دائماً أن تستفيد من كل ما قد يشيد عزتها القومية . فيقول كرامر إن فرنسا التي استعبدها الرومان فقدت عزتها وعصبيتها . أما المانيا التي لم تغلب قط فقد حافظت عليها ، وإن ذلك هو السبب في أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وإنما إنما يتمتع بها الألمان . وليس علينا أن نبين خطأ ذلك الرأي إن كانت نمة ضرورة لبيان ذلك . على أنه يقدم لنا مثلاً على الطريقة التي فهم بها ابن خلدون كثير من ناقديه قد بهرتهم طرافته إلى حد أن اعتقدوا أنهم إنما ينقدون فيه فيلسوفاً حديثاً

— ٦ —

يتدرج ابن خلدون من بحثه المبيح عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله إلى الحكم على الأمة العربية تبعاً لمنهج . وقد انتهى إلى أن أصدر حكمه على العرب . وإذا كان يعترف لهم ببعض المزايا فليس ذلك إلا اعتباراً للدين لأن الإسلام عربي في جوهره

وقد غط العرب حقهم وشدد التكبر عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون بزمان طويل ، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما ينكره عليهم صوغاً منظماً . وإذا أردنا أن نصل إلى منشأ ذلك التمسك بحق العرب وجب علينا أن نرجع إلى القرون الأولى من الهجرة وإن نبهت عنه في تلك الأمة الفارسية التي أخضعها العرب ، هذه الأمة لم تنخر وسعاً في الانتقام لنفسها من ذلك المدوان سواء أكان ذلك الانتقام يتشويه المبادئ السياسية والدينية أم بالدعوة إلى احتقار الآداب وتصفية السنة ، حتى لقد جرؤ في القرن الثاني فارسي مستعرب على أن يلقي أمام الخليفة هشام بن عبد الملك قصيدة من نظمته نادى فيها بتفوق الفرس على العرب ، ويروى أن الخليفة اشتد غيظه لذلك فأمر بإلقاء الرجل في حوض كان بالقرب منه . ونحن نعرف أن القضية الفارسية انتصرت نهائياً بهوض بني العبّاس ، وصار العرب

شيئاً فشيئاً موضع الاحتقار حتى من الخلفاء أنفسهم وأقصوا عن السلطة المدنية والحربية حتى أن الجيش في عهد الخليفة المأمون لم يكن به جندي عربي واحد . وتأسست في عهد تلك الاسرة (العباسيين) مدرسة جديدة تعرف « بالشعوية » كانت تدعو جهرا الى احتقار أمة النبي وخلفائه وتتفق بمجد الفرس في قصائد تنظم بالعربية بلغ من شدة لهجتها أن أمر الخليفة هارون الرشيد بسجن أحد ناظميها وهو الشاعر أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٠ م) . وكتب ابو عبيدة الفارسي (٧٢٨ — ٨٢٥ م) الذي صرف حياته في درس النحو العربي حتى اعتبر من مؤسسيه كتاباً عدد فيه مثالب العرب قبل الاسلام وبمده

ثم جاءت الفلسفة اليونانية التي ترجمت في عهد العباسيين فاقصت بعض الاذهان عن ذلك الشعب العربي الذي كان يعيش قبل الاسلام في جهل مطبق فكان المأمون وهو ابن جارية فارسية ينصر الفرس جهرا . واثن أراد أن تنتقل الخلافة من أسرته العباسية الى العلويين أبناء فاطمة فان ذلك لم يكن بتأثير عاطفة دينية بل كان بتأثير تلك القومية الفارسية التي كانت تؤزر العلويين على غيرهم . وليست الحرب الاهلية التي وقعت بين المأمون وأخيه الامين الاصفحة من تاريخ الخصومة بين الفرس والعرب . وقد كانت محاولة المنصم اخي المأمون أن يستعين عقب وفاة أخيه بالترك على وضع حد للخصومة المستمرة بين الامةين من دواعي تحقير العرب وتجريدكم نهائيا من كل هبة وسمعة . وعينا حاول الخلفاء الذين تولوا بمده وكذلك العرب أنفسهم أن يستعيدوا هيبتهم . صدر الحكم فاضطر العرب أن ينقبضوا عن العراق الى الشام أولا ، ومن ثم الى بلاد العرب حيث عادوا الى حياتهم البدوية السالفة . ومنذ القرن الرابع اجهزت غزوات الترك والحروب الصليبية ثم غزوات التتار على عظمة العرب حتى اتهم في عصر ابن خلدون قلما كانوا يمثلون في شؤون المسلمين السياسية . وكانوا حينئذ يثنون في اسبانيا من

جور نصارى الاسبان . فليس غريبا اذا ان يزدريهم ابن خلدون ولا سيما انه عاش في ظل الاسر البربرية المجاهرة بعداتها للعرب الذين خربوا افريقية الشمالية في القرن الخامس

ينى ابن خلدون على العرب ، بادية بده ، عجزهم التام عن التغلب الا على البسائط (١) وطبيعي ان يستند الى تغلب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل افريقية الشمالية ، بيد انه نسي ان العرب قد فتحوا أيضا فارس واستقروا هناك اكثر من قرنين

يقول بعد ذلك ان العرب لا يتغلبون على قطر الا اصابه الخراب المطلق (٢) فهم يهدمون الصروح اياخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئا منها ، ويفتصبون بالقوة املاك المغلوبين ، فهم شعب من الناهيين والاشقياء . ولم يقدم ابن خلدون تأييدا لذلك الرأى سوى مثل واحد هو تخريب افريقية الشمالية في القرن الخامس ، بيد انه من المدهش ألا يحاول ان يفهم طبيعة ذلك الحادث التاريخي ، فلتن خرب العرب افريقية فان ذلك لم يكن الا تنفيذ لامر خليفة مصر الفاطمي الذي اراد ان ينتقم من اسرة بربرية كانت خاضعة له من قبل ثم غدت خصما له . ثم من هم العرب الذين فعلوا ذلك ؟ هم بدو اعراب لم يتلقوا تربية ولا نظاما . ومن الغريب ان ينسى ابن خلدون ان فتوحات العرب في فارس والشام واسبانيا بل افريقية لم تؤد الى خراب هذه البلاد ، ولو كان عادلا حقا لفحص الاوامر التي اصدرها الخلفاء الى الجيوش الظافرة وهي اوامر تقضى بمعاملة المغلوبين أحسن معاملة واكرمها ، وكان حقا عليه ألا ينسى المعاهدة التي عقدها الخليفة عمر بنفسه مع اهل بيت المقدس

ثم يقول ابن خلدون : ان العرب ليسوا اهلا لتأسيس الدولة الا من طريق آخر

دينى قوى^(١) والواقع ان فكرة او غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحاسة فى العرب وتعدم بذلك الطموح الجميل الى الحضارة، بيد ان ابن خلدون يهمل الكلام هنا على حضارة العرب الجنيين الاقدمين التى كثيرا ما يذكرها بالاعجاب

وأخيراً يقول ابن خلدون ان العرب يجهلون سياسة الملك^(٢) ومن الصعب أن نناقش رأيا كهذا لاننا لا ندرى ماذا يعنى ابن خلدون « بسياسة الملك ». وليس لنا أن ندخل هنا فى تفاصيل الاصلاحات القيمة التى استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والامويين وبنى العباس . على أنه من المحقق أن العرب من بين جميع الامم التى قبضت على ناصية الحكم فى الدولة الاسلامية فى العصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها ، وأمهـر من عرف أن يهـيـئ لشعوبها أسباب التقدم العقلى والمادى . وليس لنا الا أن نقارن النتائج التى تربت على حكم الترك والعرب فى بلاد المشرق حتى نقرر أن العرب ما فعلوا سوى أن شادوا وعمروا ، وأن الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخرّبوا

وليس هذا كل ما فى الامر ، فان ابن خلدون يرى أن العرب يبدلون فى احتقار العلوم والفنون ، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد فى القسم السادس حيث يتكلم على أرقى أشكال الحضارة . كذات يقول ان معظم العلماء ينتهون الى الامة الفارسية^(٣) . ومن الصعب جداً ، كما لاحظ الاستاذ كازانوقا^(٤) ، أن نقرر حقيقة الاصل الجنسى للعلماء والفلاسفة المسلمين وذلك بسبب اختلاط الاجناس الناشئ عن « الموالاة » كما قدمنا ، وكذلك عن المصاهرة . بيد أن الاستاذ كازانوقا قد أوضح الدور العظيم الذى قام به العرب فى الخلاص وقامت به العبقريّة العربية فى تلك الحضارة الاسلامية التى أزهرت إما ازهار . ثم ألا يكفى ابن خلدون أن تلك القبائل

() المقدمة ص ١٢٦ (٢) المقدمة ص ١٢٧ (٣) المقدمة ص ٤٧٧

(٤) مقرر الكوليج دى فرانس — المدرس الاصلحى فى ٢٦ ابريل ١٩٠٩

البدوية التي خرجت من القفار والتي كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متمدد قد وصلت الى أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم جداً من العالم الروماني الفارسي القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل بل وربما بشيء من شكر الصنيعة ؟

وإذا كان ابن خلدون لم يفهم بأحسن مما فهم أن الحضارة التي تمتع بها هي من صنع العرب ، فلا ريب أن ذلك لان المنهج الذي يدرس به التاريخ ضيق جداً . وإذا كان صحيحاً ما قرره نحو القبيلة التي تعتبر العصبية في الواقع مرجعها الاساسي فانه يخطئ فيما اتبعه من تعميم نحكمي . وانا لتركب نفس الخطأ اذا أردنا أن نستعين على الأخص بالبساطة والخشونة اللتين اقترننا بأخلاق الرومان في عصر الجمهورية الاولى لنشرح ما أدوا الى الحضارة في عهد الامبراطورية . وانه ليوحد في الحقيقة شبه كبير بين الرومان والعرب ، فقد أمتت البساطة والنشاط كليهما بوسائل الفتح وتأسيس الدول العظيمة . على أن ذلك الفتح ذاته قد غير من طبيعتهما بما استحدثه من العناصر الجديدة في حضارتيهما ، وكان المغلوبين من فرس وسريان في العرب في دائرة الحضارة ما كان من التأثير لليونان والشرقيين في الرومان . وخطأ ابن خلدون الاكبر وكذلك خطأ غيره من الفلاسفة الذين غمطوا العرب حقهم هو أنهم لم يقدرُوا التأثير الذي قد تحدثه العلاقات بين الامم المختلفة سواء كان ذلك في الغالب أو المثلوب . ولئن لم يستطع العرب أن يؤلفوا من الفرس والترك وغيرهما من الامم المغلوبة شعباً واحداً فما ذلك الا لان هذه الشعوب كانت تحتفظ بآس شديد وشخصية عظيمة . كذلك لم يستطع الرومان أن يفعلوا نحو ذلك باليونان والمصريين

والخلاصة أنه اذا كان مذهب ابن خلدون صادقا جداً في شرح قسم من التاريخ الاسلامي فانه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ ، ولكن من ذا الذي يستطيع أن يفخر بأنه فخر بوسيلة يشرح بها كل التاريخ ؟

الفصل السادس

الظواهر الاجتماعية لحياة الحضرة

السياسة

(١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتدى عليها ليمكن تأسيس دولة جديدة (٣) النضال بين الارستوقراطية والاولوقراطية (حكم الفرد) (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة

قلنا في الفصل الثالث أن طرافة ابن خلدون تعظم جداً حينما يتكلم في المسائل السياسية، ورأينا أنه ينفرد بالفضل في فصل السياسة من الاخلاق والكلام والفقهاء بعد ان كانت الى عهده ممتزجة بها، وفي أنه جمل منها مادة مميّنة تصالح لأن تكون علماً . ولم يدوس ابن خلدون هذه المسائل لاعلى أن يجعل منها بحثاً مستقلاً ولكن لانها تكون جزءاً من البحث الاجتماعي الذي أراد معالجته . بيد أنه بالرغم من تلك النية وبالرغم من أن ذلك البحث السياسي يرتبط في الحقيقة ارتباطاً شديداً بمجموعة فلسفته الاجتماعية فانه قد توسع فيه توسعاً كبيراً وشرحه شرحاً شافياً بحيث يمكن اعتبار القسم الثالث من مقدمته كتاباً مستقلاً . ففي هذا القسم يبحث في كل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالحكومة ، وعوامل تأسيسها ، ومدى تقدمها وأسباب اضمحلالها ووجده ، وفيه يتفوق ابن خلدون على نفسه في القسم الثاني في استخدام التجربة التي يقدمها اليه تاريخ قرون ثمانية . ولئن تسربت الى تعليقاته بعض الاعتبارات الكلامية فليس ذلك لانه يقصد ارجاعها الى الكلام بل لأنه يريد التوفيق بينها وبين آراء المتكلمين أو لأن السياسة كانت عند المسلمين قسماً من الكلام النظري

ومع أن ذهن ابن خلدون شرقي محض فإنه يدعشنا أن نرى من خلال آرائه العاصبة العميقة مشابهات يمكن معها أن نقر به بنوع ما من بعض الأذهان العظيمة في العصور الغائرة والحديثة ، فثلاً تذكرنا بعض تأملاته بتأملات أرسطو ومكيافيلي ومونتسكيو

ومن الضروري لتحليل هذا الفصل أن قسمه الى قسمين ولو أن ابن خلدون لم يفعل ذلك ، يتضمن أولها النظريات العامة التي تطبق على كل حكومة ، ويتضمن الثاني النظريات الخاصة بالدول الإسلامية

— ١ —

تحفظ العصبية والفضيلة للقبيلة قوتها ، وتوهماتها للقيام بالفتح . ولكن لأجل أن تخرج تلك الأهلية للفتح من القوة الى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل عامل ثالث ، ذلك العامل هو مبدأ ديني أو سيامي مهمته أن يحدد الغاية التي تجري نحوها القوة التي نالتها القبيلة ، وأن يشحن كذلك من تلك القوة وأن يسير بها نحو طريق أخرى فيحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة الى القبيلة نفسها لم تكنسب القبائل البدوية قبل الإسلام قوة عظيمة ، ومع ذلك فقد كانت من التنافر والعداء بحيث يمزق بعضها بعضاً وذلك لتجردها من كل مثل ديني سام وكل غاية سياسية ، وكل تدفنها رغبة قاهرة في النشاط فتعمل على مهاجمة جاراتها قال تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا »

قضى النبي (صلعم) حياته في التوفيق بين هذه القبائل وفي أن يجعل منها عصبية تتضامن عناصرها فلم يمس الا القليل على وفاته حتى انقضت تلك القبائل على الشعوب المجاورة وشادت دولة شاذة

ويوجد حينها اضطربت نار غزو أو ثورة تنتهي بزل أمرة وإحلال أخرى مكانها مبدأ ديني أو سياسي هو الذي أثار هذه الحركة . كانت استعادة قریش

السلطة الارستوقراطية سببا في نشوب حروب أهلية دفعت بنى امية - وهي قبيلة كانت تتمتع قبل الاسلام بسلطان مطلق - الى رآسة الدولة في القرن الاول من الهجرة . وكانت غاية الحروب الاهلية التى انتهت باسقاط تلك الدولة هى ان تماد الى الفرس سلطتهم التى استلبها العرب ، وأن يعاد الملك الى بنى هاشم أسرة النبی التى كانت تنافس الامويين منذ الجاهلية . ولم يكن الدين عاملاً فى نشوب هذه الثورات وانما كانت أسبابها سياسية محضة

وليس ذلك العامل الدينى والسياسى ضرورياً لدفع الناس الى الغزو ولكنه يؤيدهم فيما يخوضونه من المعارك ويساعدهم على السير بهذه المعارك الى أحسن غاية . ويلاحظ ابن خلدون أنه توجد علاقة متينة بين قوة ايمان الرؤساء واتباعهم من الجنود ، وبين نتائج مشاريعهم . وترجع أسباب معظم الهزائم التى أصابت كثيراً من الطامعين إما الى فنور فى ايمان قبائلهم أو الى زوال العصبية من صفوف جندهم إن كانوا جندا مرتزقين

— ٢ —

يبد أن كل ما ذكر من شروط النجاح يتعلق بالامة الغالبة ، ولا يكفى لان يوضح تأسيس الدولة الجديدة التى يجب لقيامها توفر شروط أخرى لا تتوقف على القبيلة ولا تعنى سوى الامة المغلوبة لان ابن خلدون يرى أن الدولة الناهضة لا يمكن مطلقاً أن تقوم الا على اقاض دولة أخرى ذاهبة ، فيجب اذاً أن تكون الدولة الذاهبة قابلة لتفهم وأن يستورها ضعف هو فى الواقع أمر محتوم يصيب بالضرورة كل دولة . وسنرى ما يميز هذا الضعف فيما بعد

ويرى ابن خلدون ، بادية بدء ، أنه اذا كانت الدولة المتمدنى عليها مؤلفة من شعوب مختلفة فانه ليس من الهين تأسيس دولة جديدة بواسطة الفتح فقد فتح العرب الشام والعراق وخرس ومصر بأيسر مما فتحوا أفريقيا الشمالية التى تسكنها منذ أقدم المصور قبائل بربرية شديدة التباين ككثيرة الاقسام الى جماعات

صغيرة لكل منها عصبية متينة . وقد جعل هذا إخضاعها أمراً شاقاً ، فقد صرف المسلمون أكثر من قرن في توحيد هذه البلاد بصفة قاطمة ثم أن حكومة الخلفاء لم تظهر قط بأن تفرض عليها سلطة مطلقة . وملاحظة ابن خلدون هذه صادقة جداً فإن الرومان على ما بلغوا من الخندق في فن الحرب والاستثمار لبثوا في نضال دائم مع شعوب أفريقيا الشمالية حيث كانت تضطرم نار الثورات بلا انقطاع . ولم يظفروا لترك العثمانيون الذين استطاعوا أن يتغلبوا على قسم عظيم من ساحل البحر الأبيض داخل البلاد إلا بسلطة اسمية ، بل إن الفرنسيين أنفسهم قد عاثوا ولا يزالون يماثون مشقات قادحة في مراكش في سبيل بسط حضارتهم عليها ^(١) ولم يستطع الرومان ولا الاسلام أن يلقوا من أخلاق هذه القبائل أو أن يروضاها على الحياة المنظمة للشعوب المتقدمة ، ولكن الحضارة الحديثة مع ما لديها من وسائل أقوى وأخذ قد تصل إلى تلك الغاية يوماً ما

وثانياً إذا كانت الدولة متينة الأساس فإن الشعب الغالب يلاقى في سبيل إخضاعها لعقبات خطيرة ويجب أن يبذل جهوداً كبيرة ، وذلك لسببين : الأول أن الدولة المعتدى عليها يكون لديها قوات تستطيع حمايتها وليس من السهل إخضاع هذه القوات لأول وهلة فالعباسيون مثلاً لم يستطيعوا قهر الأمويين إلا بعد صراع طويل ، وصرف الفاطميون نيفا وخمسين سنة ليتغلبوا نهائياً على العباسيين في شمال أفريقيا ومصر . هذا وعلى فرض تطرق الضعف إلى دولة ما فإنها تكون قد جعلت لنفسها فوق رعاياها نوعاً من السلطة المعنوية تحتم عليهم تأييدها والدفاع عنها ، وقد تكون هذه السلطة كافية لاعتراض المهاجمين بمقاومة خطيرة ، فن

(١) ويمكننا أن نذكر بهذه المناسبة ما أصاب الأسباني منطقة الريف من التكتلات المتوالية والجزائريين الفلاحية ، وما يشتر الفرنسيون به من حرج الموقف وخطورة العاصف في سبيل تأييد سلطتهم في المناطق الداخلية مما صرح به المارشال ليوتي أخيراً وكان موضوعاً لناقشات حادة في مجلس النواب الفرنسي في (المغرب)

الولجب فى تلك الحالة أن يقرن بتكرار الهجوم أسباب داخلية تنتهى حتماً بلوخر
الغاية فى اسقاط الدولة

ولست تلك الملاحظة أقل صدقا من الملاحظة السالفة ، وفى وسعنا أن نطبقها
على التاريخ الاسلامى بل على التاريخ الرومانى . كم صرف البربر من الزمن فى
فتح الدولة الرومانية ؛ كانت قبائلهم تطمح الى ذلك الفتح منذ عصر أوغسطس
وقد هزموا مرارا اذ كان للدولة فى المصور الاولى من القوة ما تنفوذ به عن نفسها
وما تهاجم به ، ولأن الروح الرومانية كانت بميدة الاثر فى نفوس رعايا الدولة كلها
حتى أنهم كانوا ينطوعون جميعاً لتأييد قضيتها ، وقد فازوا طويلا بحمايتها بالرغم
من الضعف الواضح الذى دم القياصرة وجيوشهم . ولذا كانت قد خضعت فى
النهاية فذلك لأن عملا بطيئاً اختمر فى أذهان رعاياها الذين قاموا منها بالتدريج
ما كانت تتبعه فى معاملتهم من الجور فنبذوا قضية زهدوا فى الدفاع عنها . ولنفس
السبب استطاع المسلمون أن يقاوموا الصليبيين بالرغم مما دهاهم من ويلات الحروب
الاهلية . ولكن غدت بمرور الزمن كل مقاومة مستحيلة واستطاع التار بهواة أن
يهدموا سلطة الخلفاء وأن يستولوا على معظم دولتهم

يقول ابن خلدون أيضا انه ما دامت عاصمة الدولة لم تسقط فان الدولة تقوم بدفاع
يناسب دائما مالىها من القوة فاذا سقطت العاصمة تحت الهزيمة . فالدولة العباسية
مثلا احتفظت بالسلطة عدة قرون بالرغم مما أصابها من غزوات عديدة حتى
سقطت بغداد فى أيدى التتار فى القرن السابع (الهجرى) وانمحت آثار الخلافة
من تلك الساعة . وعلى هذا النحو أيضا استمرت الحروب بلا انقطاع مدى ثمانية قرون
بين المسلمين وقياصرة القسطنطينية لأن عاصمة الدولة البيزنطية كانت تقاوم
دائما فى حين أن فارس بأسرها سقطت فى أيدى العرب منذ استيلائهم على
المدائن (عاصمة الفرس)

والواقع أنه فى المصور القديمة والمتوسطة كانت العاصمة حقيقة مركز حياة

الدولة بأسرها. ويعبر ابن خلدون عن ذلك بما يأتي « فان المركز (مركز الدولة) كالقلب الذي تنبث منه الروح . فاذا غلب وملك انهزمت جميع الاطراف » ^(١) على أن تلك الملاحظة ليست عامة بقدر ما يرى ابن خلدون فان الشعور الوطني اذا كان قوياً في دولة ما لا يقضى عليها سقوط العاصمة ^(٢) وان كان يضمعضماء ويعود الشعب المميدى عليه آجلاً أو عاجلاً الى انتهاز الفرصة واستعادة المدينة المفتوحة ، فنحن نعرف أن سقوط القسطنطينية بين أيدي الصليبيين اللاتينيين لم يمنع الامة البيزنطية من أن تدافع وتناضل حتى استعادت عاصمتها . على أن تلك الملاحظة يكاد لا يمكن تطبيقها اليوم ، فليس صحيحاً أن العاصمة تبث الحياة في مختلف أنحاء الدولة بل قد يمكن القول بأن الحياة تسرب الى العاصمة من هذه الانحاء وأن فيها تجتمع وتندمج كل قوى الاقاليم ، ولم يبق للعاصمة الحديثة من أهميتها القديمة سوى ضرب من الرأسة أو التفوق المعنوى ، وهو يؤثر بلا شك في حياة الدولة الاجتماعية ، ولكن وجود الدولة السياسي لم يعد يتوقف بعد على العاصمة وحدها

— ٣ —

مق ذلك القبيلة كل العقبات وشادت قوتها يمكن أن نعتبر أن دورها المملي في معير الدولة قد انتهى . لا تقف الحركة الاجتماعية بل هي مستمرة دائمة . ولكن ليس لقبيلة متى تحولت الى دولة الا أن ندعن لتلك الحركة بطريق ما . فهي الى ذلك الحين قد ارتفعت بالتدرج حتى وصلت الى ذروة مجدها ثم هي ستهبط بعدئذ شيئاً فشيئاً وذلك بلاريب للاسباب الداخلية التي رفضتها الى الملك ، بيد أنه لا يجب عندئذ أن نبحت عن الاسباب الجوهرية لهذا الانحطاط في القبيلة وحدها بل في القبيلة وفي الملائق التي قامت بينها وبين الامة التي غلبتها في مبدأ هذه الحياة الجديدة تشدد المصيبة دائماً وتصبح حكومة القبيلة

البدوية ارستوقراطية بشكل ما فلا يتسنى للرئيس أن يستغنى عن مؤازرة أشهر أعضاء القبيلة، ويشاطره هؤلاء السلطة في مبدأ الملك، ولكن السلطة تجتمع في يد الرئيس شيئاً فشيئاً وتدفعه عزة نفسه الى أن ينفرد بها وحده، فيدعو ذلك الى التنافس بينه وبين الحزب الذي كان مواليا له وتنتهى تلك العنصرية دائما بانتصار الاوتوقراطية (سلطة الفرد) وخضوع الألى عضدوا الملك

تلك هى النظرية التى توسع فيها كثير من المؤرخين الحديثين ولا سيما فوستل دى كولانج. فى بدء نهضة كل مدينة توجد ارستوقراطية تحكم، ثم ينشب بعد ذلك صراع بين تلك الارستوقراطية وأقوى زعيم، ولكن دائرة مجارب ابن خلدون محدودة جدا فهو لم يستخدم التاريخ المشرق وبالأخص تاريخ المسلمين، وفيهما كانت الاوتوقراطية غائبة دائما، فى حين أن الارستوقراطية المتهزمة قد فقدت قوتها قديما تاما، واشتد ساعد الاستبداد حتى وصل الى أسوأ ذروة، ثم انهارت صروحه بسدئذ. أما فى الغرب فقد حدث ما يناقض ذلك ففى المدن اليونانية واللاتينية التى نعرف تاريخها جيدا كان النصر حليف الارستوقراطية، ثم غدت عرضة لتغييرات كانت موضوعاً لمباحث أفلاطون وأرسطو. على انه اذا كان هذا شأن المدن الصغيرة أفلم يتطلب الحكم المطلق نهائياً على الارستوقراطية الرومانية بتأسيس الامبراطورية؟ لم يعرف ابن خلدون قط شيئاً عن تلك المدن الصغيرة ذات التغييرات الخاصة والتى لاحظ فوستل دى كولانج انها تمثل حداً اجتماعياً خاصاً بالشعبيين اليوناني واللاتيني

ومن الممكن بنوع ما أن نطبق نظرية ابن خلدون على الممالك الاوربية فى القرون الوسطى، اذ هى ليست فى الحقيقة الا مظهرا لتقدم الاوتوقراطية على الاشراف قدما بذلت فى الواقع لنيله جهداً أشق بكثير مما بذلته فى المشرق وذلك بسبب اختلاف قوى الاحزاب التى كانت تعمل فى الحالتين

على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن نجعل منها قانوناً للمجتمع

ويحمل ظفر الازتوقراطية معه أول جرئومة للاضمحلال النهائي ، فالملوية التي تفرق بين الملك المستبد وبين الحزب الارستوقراطي تضطره أن يلتجئ الى قوة أخرى تستطيع في الوقت نفسه أن تحمي الدولة من هجمات الاعداء وان تقمع الثورات الداخلية . وليست هذه القوة هي التي تكونها رابطة الدم بل هي قوة الجنـد المرتزقة الذين هم في الغالب موالى الطاغية ومعتوه . وهؤلاء تنقصهم الثقة بالنفس التي استطاعت القبيلة أن تصل بها الى ذلك العاور فلا ينصرون الملك الا اغتناما لمعائنه والتماسا لسلطة والبذخ ، ويضطر الملك أن يقدح عليهم الاموال فيؤدى ذلك الى ازدياد الضرائب وزيادة مطردة

وفوق ذلك يميل الملك وأسرته بطبيعة الامر الى أن يذبذبا وتشق الحياة البدوية شيئا فشيئا ، وان يتبعوا نوعا آخر من الحياة يطلب فيه عنصرا الترف والاهو ، ويؤدى ذلك الترف الى اضماف الدولة اضمافا مزدوجا فهو يثير اعصاب القابضين على أزمته أى الملك وبلطاته ، ويعودهم الفتور والتراخي ، ويتقضى ايضا زيادة النفقات زيادة كبيرة فيؤدى ذلك الى زيادة الضرائب

ثلاثة أسباب اذاً تؤدي الى ضعف الدولة : ضعف الحزب الارستوقراطي ، ومطالب الجنـد الاجانب (وهو نتيجة لسبب الاول) ثم الانفاس في الترف منذ تولت أسرة بني العباس الملك بدأت مصارعة الحزب الذي رفعها اليه وهم الفرس فلم يدخر المنصور ذنبا خلفائهم وسعا في التخلص من زعماء أسرته وزعماء الحزب الفارسي . فاستدعى أبا مسلم الشهير الذي يرجع الفضل اليه في تأسيس تلك الدولة الى قصره بطريق الحيلة واغتيال هنالك . وتاريخ المنصور مشحون بتضالعه لعمه العباسي عبد الله بن علي وابناء أعمامه الملويين ، وقد ظفر بالتخلص منهم جميعا غير انه لم يستطع أن يخضع الحزب الفارسي تماما فاستمر الصراع مع هذا الحزب حتى انتهى بانتصار الخليفة المعتصم . بيد أن ذلك

النصر لم يكن في مصلحة الخلفاء إذ اضطروا الى الاستنجاد بالترك موالى المعتصم قاضع أولئك الترك سلطة الخلفاء بجهلهم وبنضهم الاعى للإسلام، وحرصهم على المال والسلطة

ذلك التاريخ هو أحد الامثلة التي ضربها ابن خلدون تأييداً لرأيه . وهو برهان صادق ، وكذلك شأن البراهين الاخرى التي يستقيها دائماً من التاريخ الاسلامى . ولو عرف تفاصيل التاريخ الرومانى فى عهد الامبراطورية لا تأخذ منها برهاناً لرأيه ايضاً . على اننا نكرر ونلاحظ هنا ان ذلك الرأى ليس صحيحاً دائماً فى كل الاحوال ، وأنه يشرح تاريخ الممالك المستبدة فى الشرق وتاريخ الامبراطورية الرومانية التي صارت فى النهاية نوعاً من الملكية الشرقية ولكن لا علاقة له بالممالك الغربية فى العصور الحديثة

— ٤ —

يرتب ابن خلدون على تلك الاسباب الثلاثة لاضمحلال الدولة بعض القواعد العامة التي يمكن معها أن نشرح سقوط دولة من الدول

(١) توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذى أنشأها . فإذا دفع الطمع ذلك الحزب أن يدفع الغزو الى ما بعد الحد الذى يستطيعه ، أو اذا ضعف هذا الحزب بسبب الترف والحروب الداخلية ، فانه يصبح عاجزاً عن حماية الاقليم المحتل وعندئذ يميل حكام الولايات القاصية الى أن يعلنوا استقلالهم . يفعلون ذلك اضراً بالبحكومة المركزية ، وهذه تزعجها الحروب الاهلية أو يعوقها بعد المسافة بينها وبين الخارجين فلا تستطيع قمع الثورة بتاتاً أو دون مشقة فادحة . ويحدث أحياناً ان الارستوقراطية اذا اضطهدت فى العاصمة تفر الى أقصى اطراف الدولة حيث تؤسس ممالك تستطيع مناهضة العاصمة القديمة

بهذا يمكن أن يوضح انحلال الدولة العربية فقد كانت شاسعة الاطراف بحيث لم يك فى وسع الاسرة الحاكمة من بنى العباس أن تخضعها لسلطانها . وهذا

هو السبب في انه منذ نشأتها فر بنو أمية بعد هزيمتهم في المشرق الى اسبانيا
وهناك اسسوا دولة لبثت تناهض دولة الخلفاء . فلما قصر سلطانهم عن أن
يتناول الحدود الشرقية استولت الاسرة السامانية على ما وراء النهر (التركستان)
وكما ازداد ضعف حكومة بغداد بسبب الترف ومطالب الجند استقل حكام
الولايات بولايتهم حتى لم يبق للخلفاء في نهاية القرن الرابع الامدينة بغداد وضواحيها
(٢) توجد دائما علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب لان غنى الحكومة
منشؤه دخلها ، والدخل يختلف باختلاف مصادر الشعب ، ومادامت الضرائب
مخفضة تفرض بالعدل فان الشعب يجد لذة في العمل فتزداد الثروة الاهلية وبذا
يزداد دخل الحكومة

ولكن لما كان تسرب الترف الى البلاط والاسرة الحاكمة والجيش أمراً خطراً
فان ازدياد الدخل لن ينتج سوى زيادة النفقات . عندئذ تشتد الحاجة الى المال
شيئاً فشيئاً ، ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة . ويلاحظ ابن خلدون
ان للضرائب عند المسلمين حدا لا يمكن تعديه شرعاً . والواقع أن القرآن والسنة
يحددان نسبة الضرائب على الثروة النقدية والاملاك العقارية وغيرها مما يمكن
فرض الضرائب عليه ، فليس للحكومة اذا أن تحدد رقم الضريبة ، وكل بدعة
تبندعها في ذلك تعتبر ظلماً . ويصبر الشعب على الاساءة ما استطاع أن يحتمل
ازدياد النفقات ، ولكن الحاجة الى المال تشتد بلا انقطاع ، وتزداد الضرائب زيادة
مستمرة ، فيتمى الامر اما الى أن يثور الشعب أو يقوم بعمله كلرها ، فيترك زراعة
الارض ومزاولة التجارة ويكون الملك بالضرورة أول من يشقى بهذه الحالة فاذا
فرض ضرائب جديدة ازدادت الحالة سوءاً ، ولا يتقنه أن يلزم الاقتصاد أو ان
يأخذ به أمرته وجيشه لانه بذلك يعرض نفسه لاحتقار رعاياه ، فضلاً عن انهم يشقون
بذلك التقدير . والواقع ان الترف متى دخل دولة من الدول فانه يصبح لازماً لهيبة
الملك وهيبة الحكومة ولثروة العامة . والاقتصاد في تلك الحالة يلحق ضرراً بالتجارة

يلتجئ الملك إذا الى وسائل اخرى فيتاجر لحساب نفسه . ويقول ابن خلدون انه من الخطر ألا ينجح . ويشعر التجار بأنهم ليسوا أهلاً لمنافسة الحكومة لانهم لا يملكون سلطانها ولا أموالها فيهرزموه أمام الملك فيؤدى ذلك الى الخراب العام والى نقص جديد فى الدخل . هذا فضلاً عن أن الاستياء العام يغير الرعية على الملك وهذه الملاحظات شرح صادق واضح جداً لتاريخ معظم الدول الاسلامية . ويتفق ابن خلدون فى تلك النقطة الاخيرة أيضاً مع مونتسكيو : « رأى تيوفيل سفينة شحنت ببضائع مملوكة لزوجته تيودورا فأمر باحراقها قاتلاً لها : اى ملك وأنت تجعلين منى ربانا لسفينة . كيف يكسب الفقراء قوتهم اذا نحن نانسئهم فى حرقهم ؟ » وقد كان فى استطاعته أن يزيد « من يستطيع ردعنا اذا احنكرنا المشاريع ؟ من يفرض علينا القيام بتمهيداتنا ؟ ان تلك التجارة التى نزاولها يطرح رجال الحاشية الى مزاولتها وسيكونون اكثر منا جشعا وتفسا . والشعب واتق بعدلنا وليس واقفاً بئروتنا وكل ضرائب تسبب يؤسه أدلة قاطعة على يؤسنا »^(١) فلا تبقى أمام الملك عندئذ الا وسيلة جائرة هى أن يصادر أملاك موظفى الحكومة والاغنياء فيضيف بذلك الى شقائه سحق الشعب دون أن يظفر بدرء الشر ، وهكذا يمرض نفسه الى أن يصبح فريسة لثورات أو لأول عدو بهاجمه

ويوضح لنا الفصل الذى تكلم فيه ابن خلدون عن مصادرة الاملاك الى أى حد كانت أخلاق ملوك الشرق فاسدة منحلة . كان كثير من الاغنياء والموظفين أو الخاصة يخشون مصادرة أملاكهم فيحاولون اتقاء ذلك بالمهاجرة . ولكن ابن خلدون ينصحهم ويشدد فى النصيح ألا يفعلوا ، لان عين الامير ساهرة دائماً على رعاياه وخصوصاً على الاغنياء الذين يطعم فى نزوتهم فلا غفوة بادرة تنذر بالرحيل ، ثم هو يستبقى مشاريع رعاياه فيأمر فى الحال بمصادرة

(١) مونتسكيو — « روح القوانين » Esprit des Lois — الكتاب الخامس

ما يملكون . ولا تموزه في ذلك المآذير الشرعية فن بين حاشيته دائما قهوا
يتملقونه باختلاق هذه المآذير . فاذا ظفر الاغنياء باقاذ ثروتهم بالفرار فانهم
يصبحون فرسة لجشع الملك الذي ينزلون بأرضه ، ويضرب ابن خلدون لذلك
مثلين في منتهى الغرابة : الاول أن قاضيا في جبله ثار على سلطان طرابلس وهرب
الى بغداد فقدم وزير السلطان لزيارته واذا علم أنه غنى سارع الى استلاب جميع
ثروته بطريق الاقتراض والسرقة مما ، والثاني أن ساهلانا من بني حفص (وهو
أبو يحيى ذكرى بن احمد الاحيائي تاسع أو عاشر ملوك بني حفص بافريقية) خاف
تقوض ملكه فنادر بلاده الى مصر بعد أن حمل كل أموال الحكومة وباع كل
الابنية العامة حتى المسكاتب فأكرم ملك مصر وفادته ولم يزل يستخلص أمواله
بالتمريض شيئا فشيئا الى أن حصل عليها ولم يبق للامير الخصى معاش الا في
جرايته التي فرضتها له الحكومة المصرية ^(١)

ويذكر لنا ابن خلدون أن جور ملوك تلك العصور كان بالغاً منتهى الشدة
حتى أن الانسان ليتساءل كيف استطاعت مدن المشرق الكبيرة أن تصبر على
كل هذه المظالم وأن تتقي الخراب المطلق . يقدم ابن خلدون ذلك الاعتراض
ثم يحاول أن يجيب عنه بتقرير قاعدة عامة فيقول : « ولا تنظر في ذلك الى أن
الاعتداء قد يوجد بالامصار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب .
واعلم أن ذلك اتما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصرا فاذا
كان المصرا كبيرا وعمرانه كثيرا وأحواله متسعة بما لا ينحصر كان وقوع
النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا لان النقص اتما يقع بالتدريج فاذا خفي بكثرة
الاحوال واتساع الاعمال في المصرا لم يظهر اثره الا بعد حين » ^(٢)

(٣) توجد دائما علاقة بين الحكومة وعدلها وبين كثرة السكان . ففي

(١) المقدمة ص ٢٣٨

(٢) المقدمة ص ٢٤٠

ظل حكومة تعضد التجارة والزراعة ولا تجرد رعيتهما من ثمار أعمالهم بالسخرة وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواليد وتزدحم المدن والقرى بازدياد السكان وكذلك بنزوح الاجانب الذين تجتذبهم اليها رغبة التمتع برغد العيش

ولكن الازمة المالية تحل في الوقت ذاته فتبدأ الحكومة في تغيير سيرتها ، ولما كان اضمحلال الاسرة الحاكمة واختلال الحكومة دائماً أسرع من نقص السكان فانه حينما يدرك الانحطاط دولة ما تحدث على قول ابن خلدون مجاعات ووفيات تنزل بالناس فجاء فتسبب نكبات فادحة . ويكف المزارعون والتجار والعمال الذين تعودوا حياة الرغد عن العمل متى دهمهم ارتفاع الضرائب الى نسبة فاحشة فيحرمون أنفسهم أو يقتاتون بأغذية ضئيلة ضارة بالصحة ويتلو ذلك الموت جوعاً والوباء

وقد قرر ابن خلدون هذه القاعدة بالاستناد الى حالة الشرق وبالاخص حالة المدن الكبيرة فانه منذ القرن الرابع لم تسلم بغداد ولا القاهرة من حين الى آخر من أن تدممها وتمصف بهما الاوبئة والمجاعات . وقد أصاب مصر في القرن الخامس قحط هائل استطال أمده حتى أن الخليفة المستنصر حاول — وربما لأول مرة — أن يحاف قيصر القسطنطينية على خليفة بغداد بشرط أن يرسل القيصر الاقوات الى مصر . ولا نستطيع ، دون تألم حق ، أن نقرأ كتاباً كتبه سائح بغدادى زار مصر في نهاية القرن السادس وقد ضعفها جور الولاة وما اضطرتها اليه الحروب الصليبية من المفارم الفادحة . ويقص هذا الكاتب (وهو عبد اللطيف البغدادى) — مع الحزن العميق — أموراً هائلة منها أنه رأى مراراً اناساً يماقيهم الحاكم لمطاردتهم الصبية والضعفاء بقصد أكل لحومهم

(٤) لعظمة الآثار ونفامة الملك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة وبدرجة حضارتها من جهة أخرى . وهذه قاعدة منطقية محضة يشرحها ابن خلدون

ليمكن أن نعين مبلغ حضارة ملك وثروته بواسطة الآثار التي تركها والقصص التي تروى عنه . فما دامت الدولة لم تعدل عن خشونة الحياة البدوية فإنها لا تستطيع أن تشيد الصروح الضخمة وأن تقيم الحفلات الباهرة وأن تمنح الهبات الفخمة وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك إذا أدركها الاضمحلال . فلا يسنى لها إذا أن تنافس جاراتها من الدول في تشييد الآثار والظهور بمظهر الابهة والبنخ الا اذا كانت في عنفوان قوتها متمتعة بكل مصادرها وكامل عظمتها . تفعل ذلك وهو ليس الا نتيجة طبيعية لرغبتها لكي تبهر الشعب وتسمو هيبتها . ويصل الحكم منتهى الفخامة بالاختصاص حينما تنقلب الاوتوقراطية على الارستوقراطية

لم يشد الامويون من الآثار مثل ما شاده العباسيون . وقد لا تتمدى آثارهم ثلاثة مساجد في دمشق والمدينة وبيت المقدس وبضعة قصور في الشام . وقد كان خلفاؤهم يرغبون عن سككى المدن لأنهم لبثوا دائما بدوا يعيشون في خشونة وتكشف . ولم تمتد هباتهم الابل ومقادير من النقد . ويروى أن الحجاج حاكم العراق في عهد بنى أمية أراد أن يولم وليمة فطلب من احد الفرسان أن يصف له ما يتبع في بلاده عادة في اقامة الحفلات الكبيرة ، فلما وصف له الفارسي ما يقترن بذلك من البنخ والفخامة بهر الحجاج وأمر بأن تذبح الابل لتقام الوليمة طبقا لرسوم العرب البسيطة

وعلى النقيض من ذلك كان العباسيون في بغداد والفاطميون في القاهرة . نعرف كثيرا عن البنخ الذى أدخله الخلفاء الى قصورهم والعظمة التي اسبقوها على عواصمهم فلا حاجة بنا أن نطف على ما يقصه ابن خلدون من ذلك . وبلاحظ فقط أن هذه القاعدة ليست أقل صدقا من سابقاتها وانها تطبق على الدول الاسلامية وغير الاسلامية . نعرف الكلمة الروائية التي قالها أوغسطس « وجدت مدينة من الآجر وسأترك مدينة من الرخام » . أتمت أثينا آثارها البديمة في القرن الخامس فاذا اعترض بانها كانت تتمتع عندئذ بالحكم الديموقراطى اجبنا بأن

الديموقراطية اليونانية القديمة لم تستطع ان تعمل قط دون نفوذ رجل ممتاز يتولى ادارة شؤونها بطريق ما . ولم يسم المؤرخون عبثا ذلك العصر (القرن الخامس) بعصر بركليز

ويلح ابن خلدون في تحذير القارئ من ان يُحمل على تكذيب الاخبار المتعلقة ببذخ الخلفاء وسلاطين المشرق وهباتهم الخارقة التي قد تشبه القصص الخيالية أحيانا ، ويقول أنه لا يجب قط أن نحكم بفداحة هذه الهبات لما نشاهده من أحوال عصرنا بل يجب أن نقدر ما كان عليه أولئك الملوك أنفسهم من العظمة والغنى . لما عاد الرحالة ابن بطوطة الى مراکش بعد رحلته الى الهند أخذ يروي أخباراً عجيبة لم يسمع قط بمثلا حتى انه اتهم باختلاق هذه الاخبار . قال ابن خلدون « وقد انكرت أخبار ذلك الرجل وفاوضت وزير السلطان فارس أين وردار في ذلك الشأن فقال لي اياك أن تستنكر مثل هذا من احوال الدول فتكون كاهن الوزير الناشئ في السجن ، وذلك أن وزيرا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك الحبس فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذي يتغذى منه فقال له أبوه هذا لحم الغنم فقال وما الغنم فيصفها له أبوه فيقول يا أبت تراها مثل الفأر فينكر عليه ويقول ابن الغنم من الفأر وكذا في لحم الابل والبقر اذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات الا الفأر فيحبسها كلها أبناء جنس الفأر . وهذا كثيرا ما يترى الناس في الاخبار كما يستريحهم الوسواس في الزيادة عن قصد الاغراب » (١)

ويزعم ابن خلدون أنه حقق بعض هذه القصص بواسطة بعض قوائم للضرائب اُحصيت في بغداد والقاهرة وكذلك في افريقية الشمالية ، وانه وجدها تتفق مع الحقيقة تمام الاتفاق ، على أن الارقام التي يذكرها تجعلنا نشك في أنه هو قد خدع وانه اعتمد على بعض احصاءات زيفت بعد وطنها رسمية

(٥) يوجد دائماً تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب . والعامل في ذلك التأثير كما رأينا في فصل سابق هو الاقتداء (التقليد) : تقضى طبيعة الاشياء أن يتشبه الشعب المغلوب بصادته وأن يعتقد كثيراً من عاداتهم . على أن الشعب الغالب من جانبه يقلد الشعب المغلوب أيضاً اذ يرى لديه من التقاليد والعادات ما هو أرقى مما اعتاده . يحدث أيضاً أنه حينما تشاد دعائم دولة جديدة يدب في الأمة المغلوبة شبه إحياء وتجديد اذ يأخذ المغلوبون عن غالبهم الأنشطة والأقوى من العادات فيؤدى ذلك الى تجديد الجهود وتجديداً يسبغ على الدولة ذلك البهاء الذى يمتاز به عصر عظمها

بيد أنه اذا كان تأثير الغالب في المغلوب بصفة عامة سليماً فمشطاً فان الأمر بالعكس فيما يتعلق بتأثير المغلوب في الغالب فان التقاليد التى يعتنقها الغالبون هى تلك التى أدت الى فناء الدولة التى سبقتهم وهم يحملون بالضرورة أن يقتنوا أثر عملها المادام فيؤدى بهم الى نفس النتيجة عاجلاً أو آجلاً

وفى تلك الملاحظة كثير من الصدق ، ولكن ابن خلدون يبالغ فى أهميتها فلم يثبت أن الغالب يدفع للمغلوب دائماً الى عمل سليم مجدد . وليس من الحق أيضاً أن كل المؤثرات التى نجىء من جانب المغلوب سيئة ضارة . نعم ان العرب قد بعثوا نوعاً من الحياة فى العالم الاسيوى والافريقى الذى كان قبلهم يرزخ تحت أهمل سلطة مستبدة شائنة ، وكذلك لم يتأق العرب الاوائل عن ذلك العالم الاسيى من المؤثرات ، ولم يمتزع العرب حضارتهم وانما ورثوا معظمها عن الحضارتين الفارسية والرومانية وعرفوها بواسطة الشعوب المغلوبة ، فما أعظم ما تكون طرفة ابن خلدون لو أنه لم يقنع بأن يلاحظ المؤثرات التى تحدث دائماً في مجتمعين يمزجها الفتح وقد رأى أهمية هذه المؤثرات فى تاريخ الحضارة بل فى تاريخ الافكار :

(٦) متى قد الحزب الارستوقراطى السلطة وحل محله جيش أجنبى فى

الدفاع عن المملكة وعن الملك صارت الأسرة الملكية عرضة لأضطهاد الجند حتى تنتهى بفقد السلطة بناتاً وتصبح آله في يد زعيم الجيش . وليس لاولئك الجند الاجاناب نفس المعصية ولا نفس المبادئ التي تكون للملك ، فيباهون بما ينفذه عليهم الملك من العطف والمنح مدفوعاً بحاجته اليهم ويبدأون بازدراء الرعية ثم يزددون الاسرة المملوكة وينتهون بازدراء الملك نفسه . وتزداد سلطنتهم بمرور الزمن ويعتقدون شيئاً فشيئاً أنهم سادة الدولة الحقيقيون فيخضعون الملك لارادتهم ، واذا خالفهم تخلصوا منه بالقتل أو الخلع ثم ولوا الزعيم الذي يختارون ليقتلوه أو يخلعوه في فترة قصيرة . وعلى الجملة فإن الملك بسحق الارستوقراطية واستبدادها بجيش المرتزقة يجرد الدولة من عصبيتها ويقضى عليها بالوقوع بين برائن الفوضى العسكرية .

بهذا يمكن أن نفسر سقوط كل الدول الاسلامية التي حكمت في العراق والشام ومصر بل في أفريقية مع استثناء الدولة الاموية . وربما أمكن تطبيق هذه الملاحظة أيضاً على الدولة الرومانية اذا راعينا مع ذلك الظروف والخواص التي تفرق بين الدولتين ، فان الفوضى العسكرية دبت الى العالم الروماني حينما اشتركت الجيوش في انتخاب الامبراطور الذي كان ينتخب من بين الضباط ، وكانت الجيوش عند المسلمين تشترك في اختيار الخلفاء والملوك ولكنها كانت تحذر دائماً من أن تتحل القاب الملكية ورسومها لأحد الزعماء العسكريين بل كانت تبقى السلطة الاسمية للأسرة المملوكة . وكانت الخلافة تبت نوعاً من الهيبة الدينية تحميها في الظاهر على الاقل من طمع الجند . وهكذا تماقبت الدول في بغداد ومصر دون أن تحرم الخلافة أسرة من الأسر . ولم يعرف الشرق الاسلامي في تسعة القرون الاولى للاسلام سوى ثلاث أسر تولت الخلافة : الامويين في القرن الاول ثم العباسيين والفاطميين بمتتد

(٧) يستخرج ابن خلدون من الملاحظة السابقة القاعدة الآتية : وهي أن

المتنولين على السلطان لا يشاركونه في القرب بالخاص بالملك بل يقتنعون بالقبض على زمام الحكم في الواقع^(١)

وقد نرى أن هذه القاعدة لا تطبق دائماً في التاريخ الاسلامي . واذا كان أوصياء الخلفاء القاصرين أو وزراءهم لم يسهحوا لانفسهم بانتحال القاب سادتهم الدينية فليس ذلك لانهم كانوا ينجشون عصبية الاسرة الحاكمة لانها قدمت تلك العصبية منذ القرن الرابع ، ولكن لانهم كانوا يحترمون الدين فقط . وقد كان معظمهم حسن الايمان ، راسخ العقيدة . وكان اولئك الأوصياء والوزراء تركاً أو فرساً في المشرق ، وبربراً في مصر ، وكانت هذه الامم في ذلك الحين تعرف بالأخص فضلاء عن تمسكها بالدين بوم روى قوى يضطرها ألا تتعرض للتقاليد أى تعرض . واذا ذكرنا أن سواد المسلمين في ذلك العصر كانوا يعتبرون من الايمان الاعتقاد بأن الخلافة حق خالص لقريش فهنا كيف كان الأوصياء والوزراء يجمعون دائماً عن اتخاذ سمة الخلافة

بيد أنه في جميع الاحوال التي كان يحكم فيها ملك زمنى لا خليفة كان الطمع يغلب أولئك الأوصياء والوزراء فلا يجمعون متى سنحت الفرصة عن اغتصاب الملك . وفي تاريخ الماليك بمصر وكذلك تاريخ غيرهم من الأسر أدلة كافية على ذلك . فلما قدمت الخلافة بعد ذلك كل أهميتها الدينية في نظر العامة اجترأ سليم سلطان الترك دون خشية ما أن يقتصب الخلافة العباسية في مصر وأن يتخذ لقب الخليفة

(٨) متى بدأ اضمحلال الدولة فلا يقفه شيء^(٢) ومهما اتخذ الملك من التحولات واجتهد في اصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله . قد يستطيع أن يغير الظواهر وان يحدد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك الامدى لحظة لأن

(١) المقدمة ص ١٥٥

(٢) المقدمة ص ٢٤٥

الداء الذى يصيب الدولة قاتل . ويشبه ابن خلدون ذلك البهاء الكاذب بأشعة المصباح الاخيرة التى توهض وميضاً قوياً يعقبه الانطفاء على الفور^(١)

ولا يقف ابن خلدون عند شرح الجبر التاريخي بتلك الصفة ودفعه الى الحد الأقصى — وهو ما لم يعرفه الى عهده أحد من المؤرخين والفلاسفة المسلمين اذا استثنينا أبا الملاء — ، بل يزعم أنه يستطيع أن يمين عمر الدولة الطبيعي^(٢) وفى هذا يتمدى تماماً حدود الامكان العلمى ، وتطلب عليه عادته فى التعميم السريع الذى يضعه الى جانب معاصريه ، ويحاول مثلهم أن يجد تأييد نظريته فى نصوص القرآن والسنة

وهو يرى أن الدولة لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال ، وللدولة عمر محدود ، وأدوار حياتها تشبه أدوار الحياة البشرية من طفولة وفتوة وغيرها . ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يقرر أيضاً أن عمر الدولة مساو لعمر الافراد . واذا كان الاطباء والمنجمون قرروا أن عمر الانسان الطبيعى طبقاً للقرانات السماوية وتوازن العناصر الاربعة هو نحو مائة وعشرين سنة فان عمر الدولة الطبيعى لا يمدو ذلك الرقم . ويقسم ابن خلدون ذلك العمر الى ثلاثة أدوار تساوى كل منها جيلاً . ولم لا يزيد الجليل عن أربعين سنة ؟ ذلك لان القرآن ينهى فى احدى آياته على أن متوسط سن الانسان هو أربعون سنة ، « حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة » ولما كان الله قد عاقب بنى اسرائيل بالثبته فى الصحراء أربعين سنة حتى يخلق منهم جيلاً آخر فلا بد أن تكون هناك علاقة بين ذلك العدد وبين دور محدود من عمر الدولة

وقد أفضى التعليل الذى قرره ابن خلدون من أن حسب الاسرة لا يتمدى أربعة أجيال به الى أن يستنتج أن سلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال ، فالاول

(١) المقدمة ص ٢٤٦

(٢) المقدمة ص ١٤٢

يتقلب ويقيم دعائم السلطة ، والثاني يرث رضى الاول ويقفو أثره غير أنه لا ينجو من أعراض الاضمحلال النهائي ، والثالث تنكبه هذه الاعراض وتمصف به ، وبه تفنى الدولة

ويسلم مؤلفنا بأن الدولة قد تسقط قبل بلوغ السن التى عينها أو بعدها . على أن ذلك ليس الا استثناء ذلك الى أنه توجد استثناءات بالنسبة للأفراد أيضاً قد عاش نوح ألف عام

ووجد كثير من الصديق فيما يقوله ابن خلدون عن أعمار الدول بالنسبة للتاريخ الاسلامى فان معظم الاسر الحاكمة فى أفريقية وآسيا لم يطل حكمها عادة أكثر من قرن ، بل لم يصل اليه كثير منها ولكن منها من ظلت أكثر من قرنين . ويجب أن نعتز بأن رأى ابن خلدون هذا ليس الا تقريراً مجرداً للوقائع ولا يكفى لأن نرتب عليه قانوناً علمياً

وكل هذه الملاحظات تكون بحثاً لذيذاً جداً ولا تنقصها الطرافة بل ان كثيراً منها لا يتقيد بشرح التاريخ الاسلامى بل يتمدها ويمجد مؤيداً لصدقه فى التاريخ الرومانى وفى تواريخ شعوب أخرى . وانه يدهشنا أن نرى ابن خلدون الذى عاش فى عصر انحطاط يقرر أحكاماً هذا مبلغها من الصحة ، بل اننا لنسأل كيف استطاع أن يصل الى مثل هذه المباحث العميقة التى ليست أقل صدقاً اذا ما طبقت على الممالك المستبدة من نظريات أرسطو فى تطبيقها على حكومات اليونان

ومع أن ابن خلدون يذكرنا بمكيافيللى فى ملاحظته الدقيقة عن خلق ملوك المسلمين وسيرهم فانه يجب أن نعتز أنه يتفوق عليه من وجهين تفوقاً كبيراً : فابن خلدون يبدى مكيافيللى فى ملاحظته وله آراء أوسع وأعم لا زال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه ، وثانياً لا يقف ابن خلدون عند ارشاد الملوك الى فن الحكم أو عند تقرير حالة المجتمع . ولئن أسدى النصيح — وهو نادر — فانه يفعله عرضاً ، ولئن

قرر حالة عامة للمجتمع فذلك لكي يستفيد من تقريره وبستخدمه لفاية علمية محضه وهامة جداً

ويمكننا أن نقارن بدون مبالغة ابن خلدون بكورنو من بعض الوجوه فانا لا نستطيع أن نقرأ القسمين الثاني والثالث من مقدمته دون أن ندين فيهما مشبهات كبيرة جداً بين الفيلسوف العربي في القرن الرابع عشر والبعانة الفرنسي في القرن التاسع عشر : فمثلاً يقرر ابن خلدون وجوب البحث عن أصل كل نظام حكومي في نوع حياة الشعب الذي يضع أسامه ويقول كورنو : « إن نوع الحياة يدوياً كان أو حضرياً ، قروياً كان أو مدنياً : هذا ما يميزها بالأخص (مشيراً الى الأنظمة السياسية) وأما الانتقال من نوع من الحياة الى نوع آخر فهو أنفذ سبب لما يصيبها من التقلبات »

واذا كان الاستاذ بوجليه قد لاحظ بحق في مقالته : « علائق التاريخ والاجتماع في نظر كورنو » ^(١) أن كورنو قد سبق زوهرميته في أنه علق أهمية كبيرة على تحول القبيلة الى حالة اجتماعية فان لنا كل الحق أن نلاحظ أن ابن خلدون قد سبق كورنو الى ذلك اذ الشرح الفلسفي الذي بسطه كورنو من أن تقدم الدولة يؤدي حتماً الى سقوطها يطابق شرح ابن خلدون كل المطابقة

واليك ما قاله كورنو : « ان الاغراق المحتوم في سوء استعمال السلطة يدفع الناس الى طلب الحرية .. وتتضائل الارستوقراطية وتتقارب حتى تنسى خدمات الاجداد فلا نسمع بعد الا برذائل الاحقاد أو بكبرياتهم ، وعندئذ تهلك الارستوقراطية بتأثير سخط الشعب أو اضطهاد حاكم مستبد . يؤسس الا بطلان دولا فيهيئ خلفاؤهم الذين أقدم الملق وانغمسوا في الملهذات التي يجعلها البذخ والسultan أسباب الانحطاط والخراب ، ولا ينجو الشعب كما لا ينجو الرؤساء من ذلك القضاء المحتوم . يحرزون النصر بشجاعتهم وقهشهم ثم تدفع بهم نتائج هذا

النصر الى الترف والفتور ، وتصبح القوة التي نسمو حينها ندعو الحاجة الى توحيد الجهود على عدو مشترك ، بفعل تلك الانتصارات ذاتها وبتأثير الكبرياء التي تنفض اليها هي ذلك العدو المشترك الذي يجتمع حوله كل الجهود ، ويحل الفتور مكان الحاسة التي تخوض بها أمة من الامم غمار المشروعات الممكنة ، وتستسلم لظروف جديدة تصير معها تلك المشروعات خيالية وهمية ، وتتكون دول كبيرة بأن تبتلع الواحدة منها بعد الاخرى ما حوّلها من الدول الصغيرة ، فإذا تم ذلك الاعتداء ابتداءً عامل جديد يعمل في وجهة مناقضة : ذلك أن الاستياء من المركزية يفشو ، ويعقب مصائب الحروب الصغيرة المستمرة المتجددة وابل من السخط الناجم عن تصف واستبداد في الحكم أو جور في الضرائب ، وتهبط ثائرة الوطنية والروح الحربية ، وتقصريد الرئيس عن رد الاعتداءات الخارجية وقمع الثورات الداخلية ، وتنفصل كتل كبيرة تتحلل شيئاً فشيئاً حتى يصل الانقسام الى نهايته ، ثم يعقب ذلك دور تكوين جديد « (١)

وليس كورنو أو ابن خلدون أول من شرح تطورات الدولة ونهايتها فقد حاول ذلك أفلاطون وأرسطو في القرون الأولى لفنكر البشرى . ولكننا نلاحظ مرة أخرى أنه لم يكن ثمة لافلاطون وأرسطو عن المجتمع البشرى آراء لها من بعد الاثر واتساع التعميم والصفة العلمية ما لآراء ابن خلدون

الفصل السابع

الخلافة

- (١) أشكال الحكومة (٢) الحكومة الدينية : الخلافة (٣) شروط الخلافة (٤) وجود خليفتين في وقت واحد (٥) تحول الخلافة الى الملك (٦) ولاية العهد (٧) مناصب الدولة

كان قسم المقدمة الذي يبحث في الخلافة ومهامها وفي الملك ورسومه في مبدأ القرن التاسع عشر موضوع اهتمام شديد من المستشرقين الذين يدرسون تاريخ الانظمة الاسلامية . وربما كان مؤلف ابن خلدون هو الوحيد الذي تناول شرح هذه الانظمة بطريقة مسهبة واضحة منظمة ولا سيما اذا قورنت بما كتبه المؤرخون الآخرون . أما اليوم فلم تبق لذلك القسم تلك الاهمية التاريخية لان المتابعة في أوروبا ومصر على نشر كثير من المصادر التاريخية قلل من شأن المقدمة من تلك الوجهة ، ولدينا الآن معظم المصادر التي رجع اليها ابن خلدون . على أن ظهور دائرة المعارف التاريخية (صبح الأعشى) لقلقشندى (المتوفى سنة ١٤١٨م) التي نشرتها دار الكتب المصرية قد أمد الباحثين بمادة تفوق في غزارتها ودقتها مادة ابن خلدون ، فالطرافة هنا من الوجهة التاريخية تنقص فيلسوفنا بتأماً إذ أنه نقل قسماً كبيراً من معلوماته عن الماوردي^(١)

يبد أنه اذا لم تبق كبير أهمية لتلك الفصول باعتبارها مصدراً لتاريخ الانظمة

فإنها تحتفظ بكامل قيمتها بالنسبة إلينا نحن الذين يدرسون بالأخص آراء المؤلف .
كان ابن خلدون أول مسلم استطلع أن يقرر آراء شخصية نزيهة ، آراء مدنية
— ان صح التمييز — في مسألة كانت تعتبر الى عهده دينية محضة . وفي الحق أنه
يلجأ الى كل الحيل الممكنة ليتقن تأنيب الفقهاء ، ولكن متى فهمنا طريقته في التفكير
سهل علينا أن نتبين أن ما كتبه عن الخلافة هو تطبيق لمذهبه الاجتماعي عليها

— ١ —

قد رأينا أن الحكومة ظاهرة طبيعية للمجتمع ، وتجتمع قوتها بطبيعة الامر شيئاً
فشيئاً في رئيس واحد يصبح مستبداً ، وهذا في رأى ابن خلدون هو أول شكل
للحكومة ويسميه (الحكومة الطبيعية) . وخاصتها هي أنها ثمرة العواطف والفرأز
الانسانية ، ولم تشترك في تكوينها فلسفة بشرية ولا حكمة الهية ، ولكن نفس
العواطف التي دفعت قوى المجتمع الى أن تتمثل في رجل واحد تدفع أفراد هذا
المجتمع الى أن يشوروا بالطاغية ، أولاً لان الشعب كله يريد التخلص من نيره ،
وثانياً لانه يوجد بين رعاياه أفراد يستطيعون منافسته

فيضطر الملك أخيراً أن يتبع نظاماً يقرره فلاسفة دولته وعظمأؤها أو نظاماً
يوحي به الله بواسطة الانبياء ، أو أن يقدم بالخضوع لذلك النظام فتصبح الحكومة
دستورية عقلية ، مدنية أو دينية حسب الظروف

وهنا نلاحظ تأثير المجتمع الشرقى في ابن خلدون فهو المجتمع الوحيد الذى
عرفه . لم يتمخض ذلك المجتمع عن مثل ما تمخضت عنه المجتمعات اليونانية
واللاتينية من الحركات الديمقراطية التي كانت تغير الحكومة القائمة بطريقة
تختلف كثيراً عما فكر فيه ابن خلدون . وذلك هو السبب في أن مؤلفنا لا يعرف
الحكومة الجمهورية ديمقراطية كانت أو ارستوقراطية ، اللهم الا اذا استثنينا شكل
حكومة أقيمت في عدة فرص في مدن مختلفة من أفريقية واسبانيا يسترها

ابن خلدون حكومة احتياطية أو نوعاً من الحكم المؤقت . تنشأ هذه الحكومة في مدينة تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً ، ففي مثل هذه الحالة يتفاهم رؤساء أكبر اسرات في المدينة ليدبروا شؤونها ، فهي حكومة لوستوقراطية . بيد أنها لا تلبث طويلاً لان مهمتها الحقيقية هي أن تحتفظ بالمدينة حتى تسقط في يد متغلب ، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولى عليها وينفرد بالسلطة ، وعندئذ تصير تلك الدولة الجديدة خاضعة للقوانين التي يقرها ابن خلدون^(١)

وعلى الجملة فإن ابن خلدون لا يعرف حكومة عادية أخرى سوى الملكية . ولهذه اشكال ثلاثة : الطبيعي — وهو ينقلب حتماً الى ملكية دستورية — والعقلي والديني

— ٢ —

يرى ابن خلدون ان الحكومة الدينية هي خير حكومة اذ ما الغاية الطبيعية للحكومة ما ؟ أليست هي المصلحة العامة أو منفعة المجتمع ؟ يجب معرفة هذه المصلحة حتى يمكن السهر على صيانتها بطريقة فعالة ، وليس في وسع الانسان أن يعرف ماهيتها معرفة جيدة الا ما يتعلق منها بهذه الحياة الدنيا . ولكن الحياة الدنيا يجب أن تتخذ وسيلة للوصول الى الحياة الأخرى . ومعرفة الحياة الأخرى أمر لا يستطيعه سوى الله والانبيا ، وأذاً فالقوانين التي تصدر من عند الله هي خير ما يضمن سعادة الانسان في الدنيا والآخرة قال تعالى : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون »

ولكن كيف قامت الحكومة في نفسها من حيث أنها ظاهرة اجتماعية مع غض النظر عن الاشكال المختلفة التي قد تتخذها فيما بعد ؟ ذلك منارخلاف بين المتكلمين .

(١) المقدمة ص ١٢٨ و ١٠٩

يقول الفلاسفة والمعتزلة أن الحكومة نعمة للتأمل والعقل البشرى ، ويقول السنيون أنها نتيجة أمر الهى

بيد أن ابن خلدون لا يسلم بكلا الرأيين ، ولا يسلم كذلك برأى الخوارج الذين كانوا يمتقدون على ما يقال ^(١) أن المجتمع يستطيع أن يستغنى عن الحكومة بشرط أن تكون له خلال كافية لقمع العدوان المتبادل . ويرى أن الحكومة نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع ، ويؤيد شرحه بمحاجات الانسان الاقتصادية وحاجته للدفاع والحماية ، وأنها تكون عملا غريزيا اذا انجرد الانسان من العقل الذى يتدخل فى كل الامور ، ولكن العقل والدين لا يخلقان الحكومة بل يصلحانها ويشيرانها ويجعلانها صالحة لضمان خير المجتمع

على انه لا يترتب على كون الحكومة ليست من صنع الدين أنها ليست من صنع الله لان الانسان ليس الا من صنع لطاق ، ويجب ان تنجبه كل غرائز الانسان وكل افكاره وكل أعماله نحو خالقه

ولم يشر القرآن ولا السنة — اذا استثنينا آراء الشيعة — بإشارات واضحة الى موضوع الخلافة ، بل يروى ان النبي (صلم) اثناء مرضه طلب الى عمر ما يكتب عليه ليجليه وصية يتقى بها المؤمنون كل حيرة فأبى عمر معتقدا أن النبي كان متأثرا من الهى وان القرآن بكلامه يجب ان يكفى لارشاد المسلمين . وليس لنا أن نبحث هنا فى قيمة هذا الحديث فقد كذبه بعض العلماء ولكن صدقه معظمهم وكان ابن خلدون من المصدقين لان البخارى (٨١٠-٨٧٩م) قد رواه والمهم هو أن تقرر أن المسلمين عقب وفاة النبي (صلم) وجدوا أنفسهم بلا قانون دستورى ، واضطرتهم طبيعة الامور أن يختاروا من تلقاء أنفسهم رئيسا لهم . وقد كثر الخلاف فى رأى فى ذلك الحين فأدى الى الحرب الاهلية التى

(١) أميل الى الاعتقاد ان المتكلمين المسلمين لم يفهموا نظرية الخوارج تماما اذ نلم انه حينما وجد مجتمع من الخوارج كانت توجد الخلافة دائما

نعرف جيداً أثرها في العالم الاسلامي

واذا لم تكن نعمة نصوص واضحة يقرها المسلمون فقد كان لكل انسان أن يرى في الخلافة رأياً يستمد من الدين ذاته، وان يعلنه بل يقاتل في سبيل تأييده اذا لم يكن سواد المجتمع قد اعتنق رأياً آخر، اذ في تلك الحالة لا يتسنى لامرئ أن يقاتل تأييداً لرأيه، وانما يستطيع أن يحتفظ به وان يدعو اليه . فثلاثاً اختلف المهاجرون من قريش وانصار المدينة على اختيار الخليفة استطاع سعد بن عباد أن يمتنع عن حضور البيعة للخليفين الاولين وعن الصلاة العامة والحج العام دون أن يرميه أحد بالكفر^(١)

وليس من موجب للهشة اذ نرى ابن خلدون ككل السنيين يستند أن أصحاب النبي (صلم) كانت لهم غايت شرعية بالرغم من اختلافهم في الرأي فان هذه عقيدة تقررت بوضوح ولاشك فيها . اما الشيعة والمعتزلة الذين يرون الصحابة كاهم أو بعضهم بسوء القصد فهم كما يقول ابن خلدون يحكون على المسائل الدينية كما يحكم على غيرها . وابن خلدون راسخ الايمان في احكامه على الخلفاء الراشدين والصحابة جميعاً

— ٣ —

يرى مؤلفنا كما يرى جميع المتكلمين أن الخلافة وكالة، فالخليفة يمثل النبي دائماً فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أي امتياز على باقي المسلمين ولا أي اتصال بعالم الغيب، ولا يختاره الله، وكذلك لا يعينه النبي، بل ان اختياره واجب

(١) كان المهاجرون من قريش يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون في قريش، واقترح الانصار اقامة نوع من « الديقرا » (وهي الحكومة التي يقوم بالحكم فيها رجلا) يتولاهما قرشي وانصاري . وقد فاز القرشيون لانهم استطاعوا أن يرووا حديثاً عن النبي يؤيد رأيهم فأجمع الانصار على التسليم بذلك الا واحداً من زعمائهم هو سعد بن عباد الذي استمر يدعو الى رأيه متمزماً أن يهيئ جيشاً لتأييده . وقد غادر المدينة الى الشام الذي فتحه المسلمون وهناك قتل غيلة . ويروى في القصص ان الجبن هم الذين قتلوه

على المؤمنين بشروط معينة لا تمكن مخالفتها

فيجب بادئ بدء أن يكون الخليفة عادلاً اذ وظيفته هي ادارة الدولة بالعدل ، ويجب أن يكون عالماً أى حسن الامام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بهمة الحكم واشتهار الحروب وغيرها ، وثالثاً أن يتوفر فيه ما يسميه ابن خلدون « بالكفاية » أى القوة للمعنوية والمادية التى تحمل كافة الامة على احترامه وتبعه مقتدراً على تنفيذ أحكام الشرعة

اذا قد الخليفة شرطاً من هذه الشروط بعد تعيينه فهل للمسلمين حق عزله ؟ تختلف الآراء فى ذلك ، وليس ابن خلدون واضحاً فى هذا الموضوع ، ونحن نستقد انا نستطيع أن نفهم منه أنه يريد دائماً أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالعصبية فاذا كان الخليفة تؤيده عصبية قوية كافية لتأييده فى مركزه بالرغم من قصوره فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الاسرة الحاكمة بل يحسن الصبر والا أضاعت الامة حريتها

هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية

ثم هل يجب أن يكون الخليفة قرشياً ؟ أجمع المسلمون على توفر ذلك الشرط فى عهد الخلفاء الراشدين ، ولكن الخوارج أناروا جدلاً حول ذلك ، وجأهروا بأن الخلافة يجب أن تكون لمن هو جدير بها مهما كان شخصه اذا اختاره المسلمون لها . وكان الخوارج خلفاء من العرب والفرس ولكنهم كانوا أقلية صغيرة . وقد استطاع خلفاء بنى أمية وبنى العباس أن يسحقوا هذه الاقلية بالرغم من حماستها الدينية ومقاومتها العنيفة . ولما كان بنو أمية قد استأثروا بالسلطة بعد الخلفاء الراشدين ثم انقسموا العباسيون والامويون فى أسبانيا والمالونيون فى المشرق ومصر فان المسلمين كانوا يرون دائماً أن الخلافة يجب ألا تخرج مطلقاً من قریش ومع ذلك قد أتى حين فقدت فيه قریش عصبيتها تماماً بتأثير استبداد

الشعوب الاجنبية . وقد استطاع بعض المتكلمين — ومن بينهم الباقلاني الذي عاش في القرن الرابع — أن يجاھروا بأن الخليفة يمكن ألا يكون قرشياً بل يمكن ألا يكون عربياً . ولم ؟ لم تصلنا مباحثهم في ذلك

ويرى ابن خلدون ذلك الرأي ويؤيده بمذهبه في العصبية . والخلاصة على قوله هي أن الخلافة لم تفرض الا لتنفيذ أوامر الله والسهر على مصالح الكافة (١) ولتأدية هذا الواجب يحتاج الخليفة الى انصار يؤيدونه ويطيعونه . واذا كان المسلمون المتقدمون قد خصوا قریشا بالخلافة فذلك لانها كانت أقوى القبائل وكان بوسهها أن تخضع العرب لصولتها وكذلك الامم المغلوبة ، وان الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخلافة امتيازاً يقصره على أسرة أو قبيلة . وقد جاء بالقرآن ، وصرح النبي والخلفاء الراشدون في فرص عدة ، أن الاسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الامم والطوائف . ولئن وجب أن يكون لبعض امتيازات في الآخرة فان استحقاقها ليس الا ثمرة التقوى والعبادة . وما دام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الامة الاسلامية في سبيل الخير فيجب أن يترك للامة الخيار في أن تعهد بتلك المهمة الى من يستطيع القيام بها

— ٤ —

يستند ابن خلدون الى نفس ذلك المذهب في شرح مسألتين أخريين شغلنا في كل العصور اذهان الكافة وكذلك اذهان المتكلمين والفقهائ

المسألة الاولى هي معرفة ما اذا كان يمكن وجود خليفتين في وقت واحد يعترف كلاهما للآخر بالسلطة . وليس المقصود خليفتين يمكنان في بلد واحد اذ تصبح المسألة جدلاً كلامياً محضاً ، بل المقصود خليفتان لكل منهما ملك مستقل . نعرف أن وحدة الدولة الاسلامية لم تلبث أكثر من قرن بل هي لم تنج خلال

هذه الفترة من الثورات والحروب الأهلية . ومنذ النصف الأخير لقرن الثاني نهضت دولتان مسلمان متنافستان في وقت واحد ، أحدهما في المشرق والأخرى في اسبانيا . وما بدأ القرن الثالث حتى انشقت عدة ولايات بالمشرق واعلنت استقلالها تحت حكم أسر ات علوية

فهل كان كل أولئك الملوك الذين اتسموا بالخلافة يزولون « امارتهم » بطريقة شرعية ؟ وهل يمكن حدوث مثل ذلك الانقسام في المستقبل ؟ هذه هي نقطة البحث . يجيب السنيون — أو على الأقل معظمهم — بالنفي ، ويقولون ان الاسلام يجب ألا يكون سوى وطن واحد يدين لخليفة واحد ، وانه يجب اعتبار كل من يحاول أن يصعد من وحدة الاسلام باغياً ، ويجب على الشعب أن يساعد الخليفة على قمع ذلك البني ^(١)

أما ابن خلدون فقد اختار أن يجيب بالإيجاب . وهو يقول انه توجد علاقة بين قوة الدولة وبلغ اتساع أملاكها . وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها ، والضرورة تفضي على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها ، وأن تحسن تنظيم شؤونها ، ولم يرد الاسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها . واذا كان ملك العباسيين شاسعاً جداً تقصر سلطة خلفاء بغداد عن حمايته دعت الحاجة الى أن تقوم في اسبانيا مملكة تدفع عنها عدوان الفرنج . كذلك عجزت الدولة العباسية بعد عن أن تدافع عن حدود الشام العربية الرومية فدعت الحاجة الى قيام الدولة الحمدانية . ثم جاء وقت عجزت فيه حكومتا مصر وأفريقية عن تأييد سلطة العباسيين في هذين البلدين وصار كلاهما عرضة لمخاطر الفوضى ولهجوم الفرنج من البحر ، فجاء قيام الدولة

(١) شرح ابن حزم بالتفصيل في كتابه « الفصل والنحل » اتى كتبه بطريقة في القرن الخامس آراء المتكلمين ومباحثهم في تلك المسألة

الفاطمية لیسد حاجة ماسة . فيجب على المسلمين اذاً أن يقبلوا الامور كما هي وإلا خاضوا غمار حروب داخلية لانهاية لها

— ٥ —

والمسألة الثانية هي تحول الخلافة الى ملك زمني^(١) . ويستمد ابن خلدون جوابه من مبدئه دائماً فهو يقول ان الخلافة بطبيعتها نظام ديني يجب لاجل تأييده أن يكون للدين في النفوس كلها تأثير كاف لان يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة . على أنه من المحتوم ألا يكون للدين دائماً ذلك التأثير ، اذ متى انتهى زمن الرسالة وتغيرت سذاجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما قدسه . وعندئذ تقضى الضرورة بوجود ملك قادر أن يقمع الشر بقوالب تناسب درجاته . يقول ابن خلدون والخلاصة أن جميع الحروب الاهلية التي انتهت باقامة ملك الامويين والعباسيين ليست الا صراعاً بين الدين والعواطف النقية الخلاصة التي فيها ، وبين الفرائز الجافة الخشنة التي تميز الألى يستسلمون لأهواء الطبيعة . ولا ريب أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى ، وقد شرحها ابن خلدون بطريقة فلسفية كما فعل روسو^(٢) بيد أن وجود الدول الاموية والعباسية حادث وضئى . فلنقبل الامور اذاً كما هي وانعترف بحقها في الوجود ، وذلك دون أن ننضح حبنا للمنزل الأعلى ورغبتنا في تحقيقه . ومن الواجب مادام الملك عادلاً رقيق المشاعر أن نقر بسلطته دون أن نصمه بالخروج على الدين

— ٦ —

لا ريب في أن ابن خلدون يسلم بأن نقل الحكم في الخلافة وفي الملك من

(١) المقدمة ص ١٦٨

(٢) العقد الاجتماعي — الكتاب الرابع — الفصل الثامن « كان لمحمد آراء في منتهى الحكمة وقد أحكم اطراف مذهبه السياسي . وكانت الحكومة في عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذي وضعه لها الخ »

حقوق المَلِك ، ولم يتعرض القرآن ولا السنة للنص على وراثته الحكم ولكن الرأي المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة واجماع صحابة النبي لها قوة القانون أوصى أبو بكر بالحكم الى عمر ولكن بشرط أن يصادق المسلمون على اختياره ، فلما أدركت الوفاة عمر طلب اليه أن يمين خلفه في الحكم فأجاب « ان استخلفت فقد استخلف من هو خير مني (يعني أبا بكر) وان ادع قد ودع من هو خير مني (يعني النبي صلعم) » يريد أن يقول ان النبي لم يختار خليفة له وان أبا بكر قد اختار خليفته وانه لذلك حر في التصرف . بيد أنه كتب وصية أبعد فيها أمرته عن الحكم وعهد الى ستة من أ كبر الصحابة أن يختاروا من بينهم خليفة فلما سئل عن سبب اقضاء ابنه عبد الله أجاب « حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة ليس له من الامر شيء »

فهل يجب أن نستنتج أن عمر كان ينكر توريث الحكم ؟ لم يذكر ابن خلدون ولا المتكلمون شيئاً عن ذلك ، ولكن آداب ذلك العصر تشير بأن الصحابة كانوا ينكرون انتقال الحكم بواسطة الوراثة ويستهونونه تشبهاً بالا كسرة . وعلى هذا فقد أنكروا بيعه معاوية لابنه يزيد ونسوا عليه أنه قلد الا كسرة وقياصرة القسطنطينية . ويقر ابن خلدون مخلصاً قتل الحكم بواسطة الوراثة ويرى وجوب اقراره دائماً بشرط التحقق من ان الملك لم يستعمله الا لصالح الكافة ولكننا نعرف أن الوراثة قد أثارَت بين المسلمين جدلاً شديداً لخطر فهل أوصى النبي بالخلافة الى أسرته ؟ يقول الشيعة أن نعم وينكر السنيون ذلك الزعم ، ولا يحاول ابن خلدون تحقيقه بل يكتفى بأن يطبق منهجه على كل حكومة : حكم بنو أمية اذ كانت لهم عصبية كافية ، وتغلبت أسرة النبي لنفس السبب . والذي يعني ابن خلدون هو أن الحكومة تسد حاجة اجتماعية وتسهر على مصالح الكافة وعلى هذا فان ابن خلدون متفقاً مع نفسه لا يستقد في الفاطمي المنتظر (المهدي) ولكن لما كان الشيعة والصوفية بل وبعض السنيين قد رووا عن النبي

عدة أحاديث تنبئ بظهور المهدي في نهاية العالم فإن ابن خلدون يحاول في فصل مسهب أن يثبت عدم صحة هذه الأحاديث . ثم يستنتج من ذلك أن ظهور الفاطمي ليس محتملاً اذ يجب لان يحكم وأن ينصر العدل والدين أن يكون ذا عصبية قوية ولم تكن لقبيلة قريش في القرن الثامن ذرة من القوة

— ٧ —

كما أن أرسطو يتكلم عن مناصب الدولة ، وعن طبيعة هذه المناصب ، وعن الطريقة التي يجب أن تنظم بها في ظل الاشكال المختلفة للحكومة ، كذلك يتكلم ابن خلدون عن مناصب الدولة في ظل الخلافة والملكية في عدة فصول لذيذة جداً لانها تاريخية كلامية معاً ، ولأنها تثبت أن ابن خلدون كان يلم تمام الامام بنظم القصور المختلفة وعاداتها

وهو يلاحظ أن هناك مناصب للحكم خاصة بالخلافة مثل وظيفة القاضي والمفتي وامام الصلاة العامة ، واخرى خاصة بالملك مثل الوزارة وادارة الحروب والمالية والمراسلات وغيرها ، ثم يحاول أن يبسط تطور كل من هذه الانظمة منذ بدء الاسلام الى القرن الثامن وفي جميع الأسر تقريباً

وهو قد وفق في ذلك غالباً غير أنه يجب أن تقرر أنه متحكم فهو يقول أن كل المناصب الحكومية التي وجدت في عهد الخلفاء الراشدين خاصة بالخلافة وكل ما عداها خاص بالملك ، ولم يلاحظ أن الخلافة بمعناها الحقيقي أخذت قبل أن تصل الى أوج رفعتها ، وانها كانت بلا ريب تخلق كل المناصب التي يقصرها على الملك لو استمرت في تقدمها . وتوزيع المناصب العامة على عدة حكام ظاهرة طبيعية لكل حكومة متمدينة . والحاجة أم الاختراع كما يقول المثل العربي ، ولم تدع الحاجة الى كثير من الأمور في حكومة الخلفاء . وقد خدع ابن خلدون أحياناً بسميات اضافية محضة فهو يزعم مثلاً أن الوزارة نشأت عند المسلمين في عهد

بنى أمية بالشرق . والواقع ليس كذلك لان دولة بنى أمية كانت كدولة الخلفاء
أكثر بدواة من أن تخلق مثل هذا المنصب ، فلم تنشأ الوزارة بصفة رسمية الا
فيما بعد في عهد العباسيين وبتأثير الفرس الذين تحضروا منذ عهد بعيد
فكل هذه الفصول اذاً مجهود لتطبيق النظريات التي صاغها ابن خلدون
في مبدأ القسم الثاني من المقدمة ، وايضاح لها كذلك ، وشرح تجريبي جاء عقب
الشرح النظري

ونستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون يفيض هنا في القصة التاريخية كما يفعل
في مواضع أخرى وهو ما أدى بكرام الى اعتقاد أن المقدمة تاريخ للحضارة . ولكن
اذا لاحظنا أن طرافة المواد التي يشرحها ابن خلدون هي وحدها التي أرغمته على
ذلك التوسع — كما أرغمت مونتسكيو وروسو — سلمنا بأن القسم التاريخي سواء
في المقدمة أو في « روح القوانين » و « المقدم الاجتماعي » ليس الا ثانوياً
وطبيعي أن ابن خلدون — بعد أن شرح آراءه في الظواهر السياسية
وتطورها وتوسع فيها — يدرس الحضارة في ذاتها ، أي يدرس مظاهرها الاجتماعية
المحضة ، وهذا هو موضوع الاقسام الثلاثة الاخيرة من مؤلفه

الفصل الثامن

الخواص العامة لحياة الحضرة

- (١) تأسيس المدن (٢) العلائق بين تقدم الحضارة والحكومة
 - (٣) العلائق بين تقدم الحضارة وكثرة السكان (٤) عمر الحضارة .
- أسباب الانحطاط

— ١ —

ان الحاجة الاجتماعية التي تدفع القبيلة الى التسليح أولاً للدفاع عن نفسها، ثم للفرز بعد ذلك، تدفعها كذلك الى أن تعمل لتميش أولاً ثم الى أن تحسن وسائل هذا العيش . وهذا هو السبب في أنه توجد علاقة متينة بين تقدمها في الحياة السياسية وتقدمها في حياة التمدن . وكلما اشتدت العصبية وشمرت القبيلة بقوتها قويت رغبتها في ابدال حياة التجول والخشونة بحياة ثابتة ناعمة . يسير هذان النوعان من التقدم في طريقين متوازيين فيبدأن من نقطة واحدة ويتجهان الى غاية واحدة . وترجع الاحوال الثلاثة التي تميز التطور السياسي للقبيلة الى تطور أخلاقها

وتسمى القبيلة في نفس الوقت الذي تحارب فيه من أجل الفتح الى أن تتخذ لها مقراً ثابتاً . وتعني بادئ بدء متى أخضعت دولة دولة بأن تستقر في المدن ، وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يعتقد أن تأسيس الدولة سابق في الحقيقة على تأسيس المدن لان تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن . وقد علل ذلك

بأمرين الاول أن تأسيس الدولة هو نهاية نضال طويل ، وطبيعى أن تشعر القبيلة عندئذ بالحاجة الى السكنى والدعة . والثانى أن تأسيس المدينة يتطلب جهوداً متعددة كتعاون عدد عظيم من العمال ومقادير كبيرة من المال والادوات ، وليس فى وسع شخص أو عدة أشخاص أن يشيدوا المدينة اذا لم يأتروا بأوامر الملك . والملك وحده على قول ابن خلدون هو القادر على اعداد ما يلزم . فالقبيلة لا تستطيع اذاً أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شكل الدولة المنظمة وتجتمع قوتها فى الحكومة

ويؤيد التاريخ الاسلامى نظرية ابن خلدون كل التأييد ، فقد أسست كل المدن التى شيدها المسلمون على يد الملوك الذين حكموا الدولة بطريق مباشر أو غير مباشر . فبنيت بغداد بأمر الخليفة المنصور وتحت اشرافه ، وبنيت مصر (الفسطاط) والكوفة والبصرة بأمر الخليفة عمر الذى كان يقيم فى المدينة ، وبنى القائد جوهر مدينة القاهرة تنفيذاً لأمر الخليفة الفاطمى الذى كان يقيم فى أفريقيا الشمالية . ولكن هل كان ذلك شأن كل المدن التى أنشئت فى غير الدولة الاسلامية ؟ الجواب نعم اذا صدقنا الخرافات التى تروى عن منشأ مدينة من المدن وتصورها غالباً كنتيجة مباشرة لدولة تأسست ، فنلا يروى أن تيزيه أسس أثينا وأن رمولوس أسس رومه وهلم جرا . ولكن الى أى حد نعتبر هذه الاساطير معبرة عن الحقيقة ؟ يمدد ابن خلدون كافضل أرسطو الشروط اللازمة لتأسيس المدينة ، ويرناجمها واحد تقريباً . ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيراً فى التوسع فى تحليل هذه الشروط

فالاولا يجب أن تحصى المدينة مما قد يدهمها من غارات العدو ما دامت تبقى لتكون مستقراً أميناً ، وعلى هذا يجب أن تحاط بالاسوار وأن يختار أصلح مكان وأمنه لحايتها كارتفاع أو شبه جزيرة يصعب الوصول اليها مثلاً ثم يجب بعد الأمن أن تصان صحة السكان ، ولهذا يجب أن يكون الهواء

نقياً والماء غزيراً متوفراً لكل انسان . ويكتفى أرسطو فيها بتملق بقاء الهواء
بالإشارة الى توجيه المدينة ، ولكن ابن خلدون يعنى — بأسباب وبطريقة لذينة
جداً — بشرح سبب بقاء الهواء أورداته تبعاً لحركة الانبجزة الصارة أو ركودها^(١)
وطبيعى أنه يجب لانتارة هذه الانبجزة تموج الهواء أى هبوب الرياح . بيد أنه اذا
عدمت الرياح استطاعت الأنفس المزدحمة أن تمنع ركود الانبجزة بالحركة الدائمة
فنلا كانت تونس في القرون الاولى غاصة بالسكان ولم يصبها الوباء ولكنها عند
ما خربت في القرن السابع واقفرت من السكان كثر عصف الاوبئة بها

بعدئذ يمكن التفكير في رفاية سكان المدينة ، فاذا كانت ضواحيها تشمل
مراعى خصبة أمكن تربية القطعان ، واذا كانت تشمل أيضاً أراضى واسعة
للزراعة ضمن تموين المدينة بل رغدها . واذا وجدت بالقرب منها غابات أمدتها
بالخشب للوقود والبناء . كذلك يساعدها قريها من البحر على أن تستورد من
الخارج مواد الترف . على أن هذه الشروط تتغير تبعاً لظروف حياة السكان
ونوع حياتهم

يقول ابن خلدون أن العرب لم يحسنوا اختيار مواقع مدنهم فقد كان أهم
شئ لديهم أن يجدوا أرضاً تشبه الصحراء بها مراعى الابل ، وكانوا يجهلون أن
لهواء صفات يجب اعتبارها لانهم تعودوا حياة التجول من عهد بعيد^(٢) لذلك
لم تكن المدن التى أسسها العرب في بدء الاسلام في العراق وأفريقية أهلاً لان
توجد حضارة ثابتة وأن تقاوم صروف الزمن المادمة ، وقد زالت هذه المدن حينما
سقطت دولها^(٣)

وفى تلك الملاحظة بعض الصديق بالنسبة للمدن التى شيدها العرب في القرن
الاول ، بيد أنه من المحقق أن ابن خلدون يبالغ في تقديمه حينما يرجع سرعة زوال

(١) المقدمة ص ٢٩٠ و ٢٩١

(٢) المقدمة ص ٢٩٢ (٣) المقدمة ص ٣٠٠

هذه المدن لسبب واحد هو سوء اختيار موقعها فمثلا يعرف العالم كله أن الكوفة والبصرة لا زالتا موجودتين بالرغم من أن ابن خلدون قل أنهما كانتا أطلالا في عصره ، ولا ريب أنهما قد تآثرت الأهمية التي كانت لهما في القرون الثلاثة الأولى للإسلام من عدة وجوه ، على أن ذلك ليس إلا نتيجة طبيعية لسقوط الدولة العربية

— ٢ —

إذا بنيت المدينة فكيف تنمو بها الحضارة ؟ وما هي خواص هذه الحضارة كما يصفها ابن خلدون بطريقة في الواقع شديدة النقص والاضطراب بالرغم من أنها صحيحة أحيانا ؟

ان تقدم الحضارة يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الأرض ، ومزايا الحكومة ، وكثرة السكان . مزايا الأرض لان الحضارة في الحقيقة ثمرة عمل منظم متواصل ، ولأجل أن يكون ثمة عمل يجب أن يحدد النشاط البشري ما يشغله ، ومن الأرض يستخرج الانسان كل المواد الأولية

ويتوقف على الحكومة لاسباب ثلاثة ، فالحكومة يجب أن تكون قوية تستطيع أن تحمي السكان وأن تعامنهم على ثمار عملهم ، عادلة لتشجيعهم وتمكينهم من التمتع بهذه الثمار ، كريمة تميز تداول النقد وتعصد التجارة فان الضرائب التي تفرضها الحكومة تعطى في الحقيقة للموظفين والجند . وكلما اسرف أولئك الموظفون والجند في حياة الترف ازدادت نفقاتهم ونما نشاط التجارة والفنون ، وهذا هو السبب في أننا نستطيع أن نتخذ من ازدهار الحضارة دليلا على غنى الحكومة ومن غنى الحكومة دليلا على ازدهار الحضارة

وتزداد الحضارة بهاء ورسوخا كلما استطال سلطان الدولة الحاكمة . ويذهب ابن خلدون الى حد تعيين عمر الحضارة بعمر الدولة لأن سقوط الدولة لا بد أن يفضي الى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضرية شديدة

بيد أن ابن خلدون يسلم بأن بعض العواصم تستطيع الحياة بعد سقوط الدول التي شادتها ، فإذا كان بجوار العاصمة إقليم غنى عامر بالسكان فمن الممكن ألا تسقط المدينة لأنها تستمد من ذلك الإقليم من الرجال والمؤن ما تستعين به على الثبات . وقد يحدث أيضاً أن يتقلب قانع على الامرة الحاكمة فإذا تولى ذلك القانع مكان الملك المخلوع وقفت الامور مؤقتاً بسبب الحرب والاضطرابات التي تنشأ دائماً عن ادخال عناصر جديدة

ولكن الحكومة الجديدة اذا كانت حازمة قوية تستطيع في الحال أن ترد الى العاصمة كل رعاياها ورغدها

— ٣ —

تعضد الحكومة الحضارة وتؤيدها ، ولكن كثرة السكان تخلقها اذا صح هذا التعبير . ويثبت ابن خلدون ذلك بالتعليل القديم وهو الفوائد التي يجنيها البشر من الحياة مجتمعين

على أن هذا التعليل يحمله هنا الى مدى بعيد فيصّل به الى ملاحظة كثيرة الصديق والتعمق . يقول ان فرداً واحداً لا يمكن أن يسد حاجاته الضرورية ولكن متى جمع فريق من الناس جهودهم سواء وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتركوا فيه جملة فإن ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم بنسبة كبيرة فلا يستهلكون الا جزءاً منها ويزيد الباقي عن حاجاتهم . فاستعمال هذا الباقي هو الذي يسمح بسد حاجات الترف . وإذا هنالك علاقة متينة بين غنى المدينة وعدد سكانها ، فكلما ازداد السكان كبرت المدينة وازداد غناها ، واتسع المجال لتحصيل ثمار الترف^(١) . أليست هذه فكرة قليلة التحديد ، شديدة الضيق أيضاً ، ولكنها صادقة بالنسبة لما يمكن أن يؤدي اليه توزيع العمل ؟

وإذا كانت كثرة السكان عظيمة التأثير في الرخاء والغنى فهي ليست أقل تأثيراً في نفقات العيش فإن ازدياد الغنى يخلق كثيراً من حاجات الترف ويوسع دائرتها . وكل إنسان يسعى إلى الترف ويهواه فيشتد الاقبال حينئذ على شراء بعض الاشياء ، ويزيد الطلب بذلك على العرض ، ومن ثم يؤدي إلى غلاء كل مواد الترف ويترى العامل ثم يأتي العمل إلا إذا عاد عليه بريح وافر ، وهذا مما يزيد في أثمان الحاجات

وعلى النقيض تكثر الاشياء الضرورية . ويستطيع عندئذ كل إنسان أن يقتنيها بأيسر طريق فإن العرض في هذه الحالة يتناسب مع الطلب بل قد يزيد عنه فتتخطى بذلك أثمان هذه الاشياء انحطاطاً كبيراً

يقول ابن خلدون وهذا هو السبب في أن السائلين في المدن الكبيرة أقل يؤساً منهم في المدن الصغيرة فهم في فاس مثلاً أشد الخلقاً إذ ترام في عيد الاضحى لا يقتنعون بأخذ ثمن الضحية بل يطلبون أيضاً نقداً وزيداً وكل ما يتطلبه العلى الجيد ، ويقول انهم لو فعلوا ذلك في تلمسان لكان جزاؤهم الطرد والعقاب^(١)

أما في المدن الصغيرة فليس للسكان القلائل إلا مصادر محدودة ، وهم يسعون بادئ بدء في تحصيل المواد الضرورية ولا يرغبون مطلقاً في اقتناء مواد الترف على الرغم من انخفاض أثمانها في حين أن أثمان المواد الأولية مرتفعة جداً

بيد أن الفرق ليس عظيماً بين أحوال الطبقات المختلفة في المدن الكبيرة والصغيرة لأن ما نفقه في المدن الكبيرة بانخفاض أثمان المواد الضرورية نفقهه بل ارتفاع أثمان مواد الترف ارتفاعاً فاحشاً . ويحدث عكس ذلك في المدن الصغيرة . يقول ابن خلدون ان قاضي فاس يتناول مرتباً يزيد كثيراً على ما يتناوله قاضي تلمسان ولكن رتب كل منهما يتناسب تماماً مع نفقاته . وفي وسمن أن نلاحظ نفس تلك الملاحظة في جميع طبقات السكان^(٢)

وربما كانت هذه النسبة بين ثمن مواد الترف و ثمن غيرها صحيحة في أفريقية الشمالية في عصر ابن خلدون ، وقد نستقى منها أيضاً معلومات نفيسة عن الحياة الاقتصادية لتلك البلاد في ذلك العصر ، ولكن ما هي القيمة العلمية الصحيحة للنظرية التي يمرضها ابن خلدون بتلك الصفة ؟ في وسع الاقتصاديين أن يقدروها تماماً . ويلاحظ لنا مع ذلك أن الامور اليوم — بل في الشرق منذ سبعة قرون — لا تسير وما سارت دائماً على ذلك النحو ، فان المواد الضرورية تأتي من القرى ومن المعول أن يتضمن ثمنها بعد ورودها كل ما اقتضته من نفقات نقل وغيره . ومن الغريب أن ابن خلدون يلاحظ في مكان آخر — عند ما يتكلم عن التجارة — أن ثمن سلعة ما يختلف مقداره باختلاف الصعاب التي تقترن بالحصول عليها

— ٤ —

ولا يطبق ابن خلدون كل ما قرره من القوانين على المدن وحدها بل يعم تطبيقها بحيث تشمل الدول أيضاً فان دولة غاصة بالسكان تقبض على زمام السلطة فيها أسرة واحدة أمداً طويلاً أغنى ، ومن ثم أكثر تحضراً ، من دولة قليلة السكان مزعزة الأسر ؛ يقول ان مصر وفارس أكثر تحضراً من بلاد العرب وأفريقية الشمالية وأن حضارتيهما أعرق وأرسخ في شعبيهما مما هما عليه عند العرب والبربر . وسبب ذلك أن الأسر الحاكمة المصرية والفارسية عاشت آلافاً من السنين دون أن يحل محلها سلطان أجنبي ، فلما قهرتها أسر أجنبية لم يفضل السلطان الجديد سوى أن وطد دعائم الحضارة الأصلية . هذا في حين أن عرب الحجاز والبربر عاشوا دائماً عيشة بدوية ولم يعرفوا سوى أسر مزعزة كانت تقى قبل أن تطعمهم بطابع قوى . ويضيف ابن خلدون أن هذا هو السبب في أن فارس وأمم الفرنجة لها حضارة خاصة بها شديدة القدم ، بارزة جداً ، تكاد لا تمحي آثارها

أما أفريقية الشمالية فلم يكن لها حضارة خاصة بها ، وإذا كانت قد عرفت

حياة الحضرة وتمتد ببعض مزاياها فنكك بسبب التأثير الاجنبى لمصر واسبابا
يبد أن تقدم الحضارة بالرغم من كونه دليلا على مبلغ ما وصلت اليه القبيلة
من الرقى يحمل معه كما يحمل الرقى السلبى أسباب الاضمحلال

والحقيقة أن الحضارة تحدث بطبيعتها آثارا سيئة في الجسم والعقل بل في
أخلاق الناس لانها تؤدى الى الترف وتبعث الفتور الى سكان المدن وتجلبهم
عاجزين عن الاحتفاظ بمزاياهم الحربية التى رفعتهم الى سلطان الحكم وكذلك عن
أن يبذلوا نفس الجهد ، وأن يظهروا نفس الفيرة فى العمل الذى وصلوا به الى
حياة ناعمة فياضة بالذائد . ومتى اعتاد الناس حياة الرفاهية والسمة فاتهم يملون
بالطبيعة الى أن يخلدوا الى الفتور والكسل فيحيلون على غيرهم ما يجب عليهم من
الاعمال . وبمرور الزمن يصبح سكان المدينة جميعاً عاطلين وعبئاً على الحكومة ،
وتضطر الحكومة الى أن تستخدم الاجانب فى حماية المدينة وفى ضمان تموين
السكان ، فيفضى ذلك الى سقوط الدولة والى نهاية الحضارة (١)

ويستكشف ابن خلدون أسباباً أخرى تعمل مع الترف لتؤدى الى الاضمحلال
النهائى . تتطلب حياة الحضرة خضوع الرعية لقواعد الموضوعه والتى يضمها ملك
مستبد فى الغالب . تخضع الرعية اذاً بوازع الخوف دون الواجب . وهنا يعود
ابن خلدون فيأسف لزوال الخلافة ، وهى المثل الأعلى للحكومة والنظام الوحيد
الذى يضمن تطبيق العدالة فى الدولة تطبيقاً صحيحاً

يبعث الخوف من ناحية ، والطمع من ناحية أخرى كثيراً من الرذائل الى
قلوب الناس كالخديعة والكذب والتلون وغيرها وكل رذيلة تساعد على الافلات
من رقابة الحكومة والاستيلاء على ملك الغير . وهذا هو السبب فى أن الحياة
البدوية من الوجهة الخلقية أرقى كثيراً من حياة الحضرة

فاذا وصلت الحضارة الى نهايتها وعملت الاسباب المختلفة المؤدية الى السقوط

عملها تصل أثره الفرد الى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعية من جهة ،
وبين أفراد الرعية بعضهم وبعض من جهة أخرى ، ويققد المجتمع وحدته المتينة
فينحل اذا صح التعبير ويصبح عرضة هينة لان يقهره متغلب أو يفنى فناء
بطيئاً (١)

يحاول ابن خلدون — بعد أن قدم هذه الآراء العامة عن حياة الحضرة في
القسمين الأخيرين من مقدمته — أن يحلل هذه الحياة بالتكلم عن الفنون والعلوم
التي هي ثمارها

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

الفصل التاسع

وسائل الكسب

« وجوه المعاش »

(١) استثمار المصادر الطبيعية (٢) الزراعة (٣) التجارة (٤) الصناعة

ان ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها في معظمها — ان لم تكن كلها — نعمة عمل الانسان ، فالبدو يستهلكون ما هو ضرورى لهم في الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا الى بذل كبير جهده ، ولهذا يصنفهم أرسطو بأنهم « قوم كسالى » أو يقول انهم يعيشون من الصيد أو السلب ، ولا يعنون بعمل متصل يكفل لهم الحياة ، في حين أن الشعوب المتحضرة مضطرة أن تستثمر المصادر الطبيعية أولا ، ثم تصوغ ما تستخرجه منها فيما يلائم حاجاتها (١) . لهذا يجب أن نشرح وسائل الكسب المختلفة التي تستعمل في حياة الحضر

ويمالج ابن خلدون ذلك الموضوع كما علجه أرسطو ، ولكن ما يشرحه الفيلسوف اليوناني بإيجاز كبير وتدبر وترتيب ، يشرحه ابن خلدون بأسهاب واغراق عظيم في تفاصيل لاحاجة إليها . ويرجع هذا الى اختلاف الذهنين من جهة ، فالاول منطقي قبل كل شئ ، والثاني يلاحظ في وقت واحد عددا لا نهاية له من أشياء صادقة في الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها ، ويرجع من جهة أخرى الى أن العرب لم ينعموا قط في درس الاقتصاد السياسى أو التزلى

أما ان ابن خلدون لم يعالج موضوعه بنظام ولم يبد فيه من الدقة والتعمق ما أبداه في القسم الاول من مقدمته فلا يهمننا في الحقيقة كثيراً . والذي يهم في درسنا هو أن ابن خلدون شعر تماماً بوجوب شرح ذلك النوع من الظواهر الاجتماعية التي تكونها نشأة الصناعات والفنون والمعلوم وتقديمها ، شرحاً يمكن معه أن نفهم الحياة الاجتماعية . وهو جهد لذيذ جداً من جانب ابن خلدون يستحق أن نمطف عليه ، لانا لا نبحث عن ابن خلدون من حيث هو . ورخ للعلوم والفنون بل نبحث عن الفيلسوف الذي يدرس كل مظاهر المجتمع وكل ما ينتجه

— ١ —

يعطى كل من أرسطو وابن خلدون للانسان الحق في أن يستثمر الطبيعة لفائدته ، ويملأ كل منهما بنفس التعليل الذي يملأ به الآخر مع فرق واحد هو أن تعليل الاول فلسفي محض ، وتعليل الثاني يستند الى أساس ديني ، فكل من الطبيعة في نظر أرسطو والله في نظر ابن خلدون قد خلق للانسان الارض وكل ما تحتويه . ويزيد القرآن الشمس والقمر والكواكب كلها

يقول أرسطو : « ان تلك الوسيلة في الحصول على الغذاء الضروري هي بلا ريب هبة من الطبيعة لكل كائن لا منذ اللحظة الاولى لخلقه فحسب بل حينما يبلغ أشده كذلك ولهذا يسوغ لنا بلا ريب أن نعتقد أن النباتات خلقت للحيوانات وأن الحيوانات خلقت للانسان فما يمكن استئناسه منها يخص خدمته وغذائه ، ومعظم ما هو متوحش منها — ان لم يكن كله — يمدد بالغذية وغيرها كالملابس وكثير من الاشياء النافعة . فاذا لم تكن الطبيعة قد خلقت شيئاً عبثاً أو لغير ما غاية فلا بد أنها خلقت كل ذلك لفائدة النوع البشري » (١)

ويقول ابن خلدون : « والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للانسان وامتن به

عليه في غير ما آية من كتابه ... ويد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف» (١)

وقد يكون أبو العلاء المعري هو الذي انفرد من بين المسلمين بالدفاع عن الحيوان والنبات ضد الانسان فقد قال مخاطباً الانسان : « ان ما تعتقد انه ملك حلال لك ليس لك في الواقع وانتك تفرض سلطانك على الحيوان تصفاً وظلماً فهل تعتقد أن النحل تصنع عليها تهديده انت ؟ انها تتجشم لنفسها ذلك الجهد » (٢) وما دام الانسان سيد العالم فله أن يتمتع به كما شاء بشرط ألا يؤذي مصالح اخوانه . وله أن يستخدم كل الوسائل لبلوغ تلك الغاية . بيد أن هذه الوسائل تنقسم الى قسمين وسائل طبيعية ووسائل اصطلاحية والاولى هي التي يلجأ اليها الرجل المتوحش ولا تنشأ عن الحضارة فهي توجد وترقى في ظلها ولكنها ليست من صنعها

ومع أن ارسطو وابن خلدون يتفقان في منح الانسان حق استغلال الطبيعة قائمها يختلفان في تطبيق مبدئهما الأساسي ، فأرسطو يقر الرق ويجعله مشروعاً ، ويرى أن هنالك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وآخرين خلقوا ليكونوا عبيداً ، وعلى هذا فلا أولين حق استخدام الآخرين

أما ابن خلدون فلا يقر الرق الا لان الدين قد سمح به . وقد أفضى به تعليله الى أن يقرر أن استعباد الانسان ليس وسيلة طبيعية للكسب ، وأنه وسيلة

(١) المقدمة ص ٣١٨

(٢) وهذه أبيات الشاعر الفيلسوف بنصها :

فلا تأكلن ما أخرج البحر ظلالاً ولا تبغ قوتا من غريش القبانغ
ولا يبيش أمات أرادت صريحه لاطفالها دون النوائى الصرائغ
ولا تمجن الطير وهي غوازل بما وضعت فالظلم شر القبانغ
ودع ضرب النحل الذي بكرت له ككواب من أزهار نبت فوائغ
فما أحرزته كي يكون لغيرها ولا جمته فندى والنسائغ

طارئة فقط . يقول ان الانسان حر بطبيعته^(١) ، ويجب لاجل أن تسود العدالة في المجتمع وأن يتقدم أن تكون أول غاية للاجتماع ضمان تلك الحرية واحترام الكرامة البشرية ، تلك الكرامة التي يستمدّها الانسان من الله الذي استخلفه على أرضه . على أن ابن خلدون لا يظن صراحة على الرق حتى لا يفضب المسلمين بل يكتفى بأن يؤكد أن خدمة السيد هي مذلة وأن شهماً ذا ذرة من الإباء لا يرضى مطلقاً أن يكسب عيشه بتلك الوسيلة

ولا يتفقان كذلك في مسألة الحرب فارسطو يعتبرها من الوسائل الطبيعية للكسب ، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل ، وذلك لنفس السبب وهو أن الله لم يخلق أناساً للرأسة والأمر وآخرين للخضوع والطاعة . ومن الحق أن نلاحظ هنا أن فكرة الانسانية وحقوقها عند ابن خلدون أرق بكثير منها عند ارسطو

وهناك علاقة دائمة بين وسائل الكسب وبين حالة الانسان من البداءة أو النحضر ، فهذه الوسائل في حياة البدو كثيرة محدودة جداً ، ولكنها تتمتع وتكثر جداً في حياة الحضر . تتمتع حتى تصبح فنوناً حقيقية يجب تعلمها والتمرّن عليها مدة طويلة تحت اشراف الاساتذة . ولحياة الحضر في هذا الشأن خاصة صناعية بمعنى أن الانسان هو الذي يخلفها وهو الذي يدفعها للعمل ويرقيها

— ٢ —

يرى ابن خلدون أن أول وسيلة طبيعية للكسب هي الزراعة وهي الحرفة التي تشتغل بها القبيلة متى استقرت ، وهي أيضاً أقدم حرفة للانسان لانها قريبة جداً من الطبيعة ، ولهذا يعتقد العامة أن آدم هو الذي ابتكر الزراعة

(١) يجب ألا يدهشنا تصريح ابن خلدون هذا فانه قاعدة السياسة الاسلامية للخلافة . أنكر عمر على أحد عماله استبداده بالناس فقال له : « متى استبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ »

ويقول مؤلفنا انها أبسط وسيلة لانها لا تتطلب علماً ولا درساً . بيد أنه في ترتيب العلوم يذكر الزراعة من بينها . على أن الكتب التي تعنى بالزراعة لا تهم الا العلماء وهم لا يشتغلون بالزراعة مطلقاً . والزراع سواء في عصر ابن خلدون أو في عصرنا لا يتبعون القواعد العلمية بل يزرعون الأرض طبقاً للتجارب التي عرفت وتتوكلت منذ أعوام مديدة

ولا يستطيع مجتمع أن يعيش بغير الزراعة لانها قبل كل شيء مصدر الأغذية الضرورية للانسان والحيوان ثم هي أكثر المصادر انتاجاً وأقلها كلفة^(١) وهي منتجة بالنسبة للحكومة كما انها منتجة للزراع لان معظم الضرائب تفرض على الاراضى المزروعة وحاصلاتها ، وإذا فوجب على الحكومة التي تعنى بأن تكفل سعادتها وسعادة رعائها أن تشجع الزراع

ولكن الزراعة عامل في مذلة الألى يمنون بها ، ومضرة كما رأينا بالكفاية الحربية ، وقد أورد ابن خلدون ما قاله النبي (صلم) ذات يوم عند ما رأى السكة عند رجل من أهل المدينة « ما دخلت هذه دار قوم الا ودخله القل »^(٢) وحاول أن يفسر ذلك بان الزارع مرغم على اداء الضريبة . ولكن الى أى حد نعتقد صحة هذا الحديث ؟ لم يقل ابن خلدون شيئاً عن ذلك ولكنه يتفق وجميع نقدة البخارى — الذى روى هذا الحديث — فى أنه لا ينجو من بعض الاغلاط ، هذا فضلاً عن ان الزارع لا ينفرد باداء الضريبة اذ يؤديها التاجر بل الفرد العادى الذى يملك قسطاً من الثروة

بيد أن الزراعة تنتاج أكثر مما يستهلك الزراع ، ثم أن للزراع حاجات لا تسمىها الزراعة . ولذا يستبدلون بفاضل محصولهم بعض الاشياء الاخرى، ومن ثم تولد التجارة التي هي أيضاً فى رأى ابن خلدون وسيلة طبيعية للكسب

(١) يرى ابن خلدون أن الزراعة تشمل أعمال الحقول وكذلك تربية الحيوانات الاليفة واستثمار الغابات (المقدمة ص ٣٢٠) (٢) المقدمة ص ٣٣٩

لا يدرس ابن خلدون التجارة بتمعق ولا يسرد تاريخها بذكاء واسهاب كما فعل مونتسكيو وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعرف ذلك التاريخ، ولأن التجارة في عصره وفي بلده كانت تحتفظ بشكلها العتيق ولم تكن وصلت بعد الى شيء مما وصلت اليه في المصور الحديثة من الاتساع والتمدد، أو الى ما كانت قد بدأت تصل اليه منها في العالم الروماني. ولم يعرف ابن خلدون الشركة التجارية اذ يلوح جداً كما يدل التاريخ أن الجماعات التجارية لم توجد قط في العالم الاسلامي، بل هي اليوم لا تزال فيه في دور التكوين

ومع ذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن أول شكل للتجارة كان المفايضة في المواد الأولية وأن شراء هذه المواد بالنقد لم يقع الا بعد ذلك. وهو يحاول بهذه المناسبة أن يسرد تاريخ النقد عند المسلمين، ويلاحظ بحق أن المسلمين قد نقلوا نظام النقد عن الفرس واليونان، وأنهم لم يبدؤا بسك النقود الا في نهاية القرن الاول للهجرة حينما وقفوا على الحضارة اليونانية الفارسية. ومتى أدخل نظام التعامل بالنقد فإن الانسان لا يقع بأن يحصل من النقود ما يساوي قيمة الشيء المبيع فقط، بل يطمح الى تحقيق ربح من التصرف في هذا الشيء أي فائدة، وهو تطور عظيم في التجارة. فالتجارة لا تسد في الحقيقة حاجة الحصول على ما هو ضروري للحياة بل هي تسد الرغبة في اغتنام الثروة

عندئذ تصبح التجارة فناً. ويعرفها ابن خلدون نقلاً عن الخبراء فيها بما يأتي: « فن التجارة هو عبارة عن الشراء بضمن يخس ثم البيع بضمن يرتفع » وإذا فالتاجر الحرص على مصالحه يجب ألا يجلب الى المدينة من البضائع الا ما ينفع كل السكان بصفة عامة. وفي المدينة الصغيرة حيث تكون حاجات الترف محدودة جداً يبيع التاجر بالاختصاص المواد الضرورية. كذلك يجب على التاجر الحازم أن يتتبع السوق

ليختار أحسن فرصة للبيع والافاته يخاطر بخراب نفسه

ويلاحظ ابن خلدون أيضاً أن هناك نوعين من التجارة : التجارة التي يزاولها التجار في الداخل والتي يزاولونها في الخارج ، ويشير بذلك المناسبة الى أن أثمان الحاصلات المجلوبة من البلاد البعيدة تكون بالضرورة أغلى من أثمان حاصلات البلد الذي تجلب اليه لان التجار يضيفون الى ثمن هذه المواد الاصل نفقات أسفارهم ومقابل كدhem ، ويمثل لذلك بالبضائع التي تجلب من السودان الى مراکش أو تحمل من مراکش الى السودان ويقارنها بأثمان البضائع التي توجد في مكان انتاجها

وقدم ابن خلدون كذلك ملاحظات صادقة جداً لمن يريد أن يقف على تاريخ السياسة أو الاخلاق في عصره فيقول ان التاجر لا يمكنه مطلقاً أن يتمتع بما يقيم من الربح بل أن يحقق هذا الربح دون تأمين قوى جداً من جانب الحكومة اذ هناك خطر ان يهدداته دائماً ، أولها أن سواد المشترين ليسوا أمناء ، واذا باعهم التاجر نيئة فلا يصل الى حقه الا بعد زمن طويل ومن طريق المقاضاة . ذلك الى أنه يجب اكتساب ود القضاة أنفسهم أو كبار الموظفين بالهدايا والملي . وثانياً لان الحكومة ذاتها تطمع في ثروة التجار أنفسهم ولا تحجم عن اقتيالها بأية حجة ، فمن الواجب اتقاء لهذه النكبة أن يستطاع الاعتماد على نفوذ رجل حاذق جداً من رجال البلاط أو عظيم رفيع المنصب

وهذا أحد الاسباب التي أدت باين خلدون الى نفس الاستنتاج الذي وصل اليه مونتسكيو وهو أن التجارة تفسد الخلق^(١) . ويوجد سبب آخر هو أن التجارة تثير الجشع وتدفع التاجر الى تلمس الربح من طريق الدعا وبوسائل تأتي معظمها

(١) روح القوانين — الكتاب العشرين — الفصل الاول : « يمكننا أن نقول ان قوانين التجارة تحسن الاخلاق للسبب نفسه في ان هذه القوانين ذاتها تفسد الاخلاق فالتجارة تصلح الاخلاق للنية . . . الخ » وفي الفصل الثاني : « رأينا في البلاد التي لم يتأثر أهلها الا بروح التجارة ان المضاربة تنشئ كل الاعمال الانسانية وكل الفضائل الخفية وأن أبسط المسائل التي تظلمها الانسانية تصل أو تعطى نظير المال

الاخلاق أو الدين . على أن ابن خلدون يلاحظ مثل مونتسكيو تأثير التجارة الحسن في تلطيف الاخلاق الخشنة

وحكم ابن خلدون ليس عاماً فهو يقول انه يوجد تجار لا يشتغلون بأشخاصهم في تجارتهم بالنظر الى اتساع ثروتهم وقوة جاههم فيعهدون بذلك الى المعتقين والخدم وينجون بذلك من الفساد الذى يقترن بتلك المهنة ^(١)

ويدم ابن خلدون الاحتكار ^(٢) لأنه يضر بصالح المشترين والتجار أنفسهم . ويقدم فيما يتعلق بالتجار ايضاً لذيذاً مثيراً جداً لمقليته فيقول ان أنفس المشترين الذين يدفعون الثمن الباهظ فى الشيء النافع تبقى متعلقة بما بذلته فلا يستطيع التاجر أن يهنأ بربحه ^(٣) ، وهذا أيضاً من التأثيرات الخفية الروح فى الحياة المادية

— ٤ —

والوسيلة الثالثة للكسب هى الصناعة وهى عبارة عن عدة فنون أو مهن يوجد بعضها فى الحياة البدوية لانها تد الحاجات الضرورية مثل صناعة النسيج ولا يوجد البعض الآخر الا فى حياة الحضرة التى هى نتيجة لها . فالبدوى فى حاجة لان يتقى الحر والبرد ولذا يحتاج الى الصوف ، بيد أن حياته الخشنة وتنقله الدائم يحميانه من الامراض واذاً فلا حاجة به الى الاطباء خلافاً لاهل المدن وتخلق الحضارة فنوناً جديدة تثير أيضاً فى الافراد رغبة التفكير فى شيء غير كسب القوت فيعملون بذلك على ترقية هذه الفنون . وعلى الجملة فكلما تقدمت الحضارة خلقت حاجات جديدة ، وخلقت من الفنون ما يسدها . ويسهب ابن خلدون فى تعداد الفنون المختلفة المعروفة فى المدن ويشرح كلا منها بتفصيل . ومن الممل أن نحلل كل ما يقول فى هذا الشأن وان احتوى أحياناً تفصيلات لذيذة تفيد المؤرخين

(١) المقدمة ص ٣٣١

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٣٢

الفصل العاشر

العلوم

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية (٢) ترتيب العلوم

(٣) التربية العقلية

لم يشأ الأستاذ فلنت وغيره من نقدة ابن خلدون أن يعنوا بدرس القسم السادس من المقدمة بحجة أنه مهما كانت فائدة هذا القسم فإنها تنهم بالاختصاص من يريد أن يدرس تاريخ الآداب والعلوم عند العرب والواقع أن هذه الفصول الأخيرة تحتوى تاريخاً كاملاً للعلوم والآداب عند العرب منذ بدء الإسلام حتى القرن الثامن ، وهي من تلك الوجوه طرافة جديدة لابن خلدون إذ هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الأدبية والعقلية للمسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة

وقد كان الكتاب قبله يكتفون بوضع كتب جامعة تأتي على ذكر أشهر العلماء في فرع من العلوم ، أو جميع العلماء وجميع الآداب بطريقة عامة ، أو تحتوى فهرس لاسماء كل الكتب التي وضعت في مختلف كل العلوم . وأشهر هذه الفهارس فهرست ابن النديم الذي ظهر في القرن الرابع . وقد كتبوا أيضاً تاريخ مادة واحدة ولا سيما تاريخ الأفكار والمذاهب الفلسفية الكلامية

ولكن أحداً منهم لم ينظر الى العلوم المروقة باعتبارها كلاً يمكن درسه في ذاته . من هذه الوجوه يشبه ابن خلدون مؤرخي الآداب في العصر الحديث شبيهاً كبيراً ،

بل يشبههم الى حد أن المدارس العصرية لتاريخ الآداب في مصر لازالت تتخذ نموذجاً وتعتبره أوثق مصدر يمكن الرجوع اليه . ولئن لم يكن لابن خلدون مع الاسف تلاميذ في فلسفته الاجتماعية فان تأثير القسم الاخير من المقدمة في تطور تاريخ الآداب عند المسلمين بل في وجوده عظيم جداً ، ولولاه ما استطاع المؤرخ التركى حاجى خليفة (المتوفى سنة ١٦٥٨ م) أن يكتب كتابه الجامع ^(١) الذى يعتبر بحق عمدة كبيرة سواء في الشرق والغرب

— ١ —

يبد أنه اذا كان حقاً أن القسم السادس من المقدمة ليس في مجموعه فلسفة اجتماعية بمعنى الكلمة فانه مع ذلك يتضمن آراء تتعلق بها لا يستطيع أن يفضى عنها ناقد لابن خلدون ينقده من الوجهة التى نعى بها

يسهب ابن خلدون كثيراً في التاريخ الادبى والعلمى للشعب الاسلامى متأثراً بنفس السبب الذى دفع مونتسكيو الى أن يفيض في الكتابين الاخيرين من « روح القوانين » في تاريخ الاقطاع عند الفرنج . وقد درس كلاهما ذلك المبحث — الذى يعتبر اضافياً — لانه في الحقيقة جزء من الموضوع الذى نعى به ، فابن خلدون يرى في العلم ظاهرة اجتماعية يدرسها كما درس كل الظواهر الاجتماعية الاخرى

وكيف وصل ابن خلدون الى تلك الفكرة ؟ يقول ان العلم ثمرة « لاختلاجات الفكر » ^(٢) ومع أن الفكر فى الاصل هبة من الخلق للانسان تميزا له من الحيوان فانه لا يتسع ولا يتفتح الى أقصى حدوده الا فى المجتمع لان العامل الجوهرى فى اتساعه هو التمرين ومن الواجب كما هو الشأن فى كل ملكة أن يتمرن الفكر مرات عدة فى موضوعات عدة ليتخذ شكله العامل . وفى المجتمع يجد الفكر ميدانا لتمررن

(١) كشف الظنون فى أسماء الكتب والفنون

(٢) المقدمة ص ٣٥٨

وكما أن الفكر يتوقف على الحياة الاجتماعية فإنه لا ينضج تماماً الا في حياة الحضر حيث تصل الحضارة الى أعظم درجات التقدم . ويقول ابن خلدون ان للانسان ثلاثة أنواع لفهم : المميز الذي يميز به مسائل خاصة ، والتجريبي الذي يطبق على الطرق العادية للحياة كالمعادن التي تتعاقب بمعاملة الافراد بعضهم بعضاً ، ويكتسب هذان النوعان من الفهم بسهولة تامة ويوجدان في حياة البدو ولكنهما يرتقيان وينتظمان في حياة الحضر . والثالث هو الفهم النظري الذي يؤلف العلائق بين الافكار العامة . ومن هذه العلائق يستخرج الافكار العامة التي تؤلف العلوم المختلفة . ولا يوجد هذا النوع الا في حياة الحضر لانه من بعض الوجوه نتيجة لبعض الظواهر التي تحدث فيها . فلاضطرار الى العمل ، وتمقيد الحضارة ، والفراغ الذي يجده بعض الناس في حياة الحضر للتفكير والتأمل ، كلها ظواهر تدفع هذه الملكية « من القوة الى الفعل » وهذا هو السر في أننا لا نجد مطلقاً علماً ناضجاً في قبيلة بدوية محضة

واذ كن وجود العلم ظاهرة اجتماعية فإنه توجد علاقة بين تقدم الحضارة وتقدم العلم . ويتكون القسم الاخير من المقدمة بنوع خاص من تعاقب هذه النظرية على العلوم الاسلامية المختلفة

يرتب ابن خلدون هذه العلوم ويقسمها الى قسمين ، الاول العلوم الدينية (النقلية) التي ترمى الى شرح العقيدة ووضع نظام الفرائض وغيرها ، والثاني العلوم الفلسفية (الطبيعية) التي هي عمرة الفكر البشرى وتأملاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة

هذان النوعان من الدرس ضروريان لكل أمة فلا تستطيع أمة أن تستغنى عن الدين ولا عن قدر من الفلسفة الانسانية المحضة . بيد أن العلوم الدينية ، لطروف

خاصة ، اتخذت عند المسلمين أهمية كبيرة لم تتخذها في أمة أخرى
ان القرآن والسنة نصان عريبان لا تمكن ترجمتهما ولا سيما القرآن . ويجب
على كل مسلم أن يدرسهما بنصهما ، هذا الى أن الاسلام يتناول كل الحياة البشرية
روحية ومادية ، ومنه يجب أن تؤخذ القوانين في حين أن الاديان في الامم الاخرى
لا تعنى الا بالحياة الروحية . ويلاحظ ابن خلدون ايضاً أن الشعوب الاسلامية غير
العربية لم تترجم القرآن ولكن الرومان واليونان عند ما اعتنقوا النصرانية
ترجموا الى لغتهم المهددين القديم والحديث

والعلوم الدينية والفلسفة في حاجة الى علوم اضافية كالنحو واللغة والآداب
للاولى ؛ والمنطق لثانية . وإذا فهناك أربعة أقسام للعلوم . والعلوم الدينية والفلسفية
في مستوى واحد ، لأنها قد وجدت لذاتها ولكن العلوم الدينية لها المكان الاول
لانها معصومة ولانها تسد حاجات الانسان الحقيقية . ودون هذين النوعين نوع العلوم
الاضافية ، وبالطبيعة تفضل العلوم الاضافية الدينية على غيرها . ويعادل ابن خلدون
الفلسفة بنفس النكران الذي عامل به سادته المختلفين ، فمنحن يعرف مبلغ اقدامه
على تركهم وخيانتهم ومداراتهم ، بعد تمته بطفهم وانتفاعه من خدمتهم .
كذلك نراه في بدء المقدمة يستند الى المبادئ الفلسفية ولا سيما ما بعد الطبيعة
لبثت معظم نظرياته ولكنه في آخرها يطلعن على الفلسفة بأسرها طعناً نهائياً
ويجهر بأن لا فائدة منها ويقول ان الدين يسد كل حاجتنا ويكفل لنا السعادة
الصحيحة في حين أن الفلسفة عبث ، ويخشى أن تحيد بنا عن الطريق القويم
ثم يقول انها تفيد فقط في شغل الذهن ولكن يجب ألا ندرسها قبل التبحر

في درس الدين والتدبر به من مخاطرها

فهل ابن خلدون صادق في تقديره لفلسفة ؟ لا نعتقد هذا . فان الدين وحده
لم يمهده بجميع نظرياته عن الروح البشرية ، وهي نظريات استخرج منها مذهباً حقيقياً
على أنه صادق حينما يطلعن على السحر والكيمياء طعناً مطلقاً لا تحفظ فيه

وهو يعتقد أن السحر علم حقيقى لأنه نتيجة لقوة الانسان الروحية التى شرحها فى عدة مواضع فى المقدمة . وأما الكيمياء فىرى أنها باطلة أصلا اذ لا علاقة لها مطلقا بتلك القوة الروحية

— ٣ —

واذ كانت الحضارة نمرة عمل الانسان وكان الانسان عاجزا عن أن يعيش فيها دون أن يمتد عادات المجتمع الذى نشأ فيه وأن يلم بكل الفنون والعلوم أو بعضها على الأقل ، فمن الضرورى أن يمد الانسان منذ طفولته لتلقى مثل هذه الحياة المعقدة . ووجود تربية منظمة للطفل ظاهرة اجتماعية تلائم حياة الحضرة

ويشرح ابن خلدون طرق التربية المختلفة التى كانت متبعة فى المشرق والمغرب عند المسلمين فى عصره بأسهاب ومقارنات تقدم للمؤرخ معلومات نفيسة جداً

على أنه يلاحظ عدم كفاية هذه الطرق ويقترح طريقة جديدة مبتكرة . وهو لا يرى أن غاية التربية هى إعداد أفراد يستطيعون تأليف أحسن حكومة كما يرى أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو ، بل يرى فى غايتها ما يراه أساطين التربية الحديثة ولا سيما مبنسر — من أنها إعداد رجال يستطيعون العيش جيداً ، ولذلك لا يحاول أن يرتب علاقة ما بين فكرته فى التربية وبين نظام الحكومة

وهو ينقد طرق معاصره ويحمل بالأخص على ما يتبع من الشدة فى تربية الاطفال وكذلك على برنامج التعليم الابتدائى لكثرة محتوياته وسوء تصوره

يقول ان الاسراف فى استعمال الشدة سواء من الوالدين والاساتذة يؤذى قيمة الطفل المعنوية والعقلية . واذا كان الانسان بطبيعته ميالا الى تلقى صنوف التربية فلم لا نستغل هذا الميل فتعلم الطفل مختلف العلوم والفنون التى يحتاج اليها ؟ ان الشدة تدفعه أولاً الى أن ييقض والديه وأساتذته وموضوع درسه ، وثانياً الى أن يستعمل الحيلة والنفاق لينجو من هذه الشدة . والشدة لا تكون رجالاً نابهيـن

أحراراً عاملين ، بل تكون أذهاننا ضيقة جاهلة وأرواحنا خاملة ذليلة . أليست شدة الحكومة إساءة كافية ؟ فلم نضيف إليها إساءة مقصودة تنفذ بانتظام ؟

أما كثرة المواد التي تدرس للاطفال ، ونظامها ومنهجها فانها تؤذى الرق العقلي أولاً لانها تعتمد قوة الطفل ، وثانياً لانها تثبط عزيمته

يقول ابن خلدون يجب جعل درس اللغة أساساً لكل علم . وليس المقصود أن يدرس النحو والبلاغة درساً نظرياً بل المقصود درس يجب أن تكون غايته تدريب الطفل على أن يجيد التعبير عما في نفسه وأن يفهم ما يقصد وما يقرأ . والنحو والبلاغة في نظر ابن خلدون كما هما في نظر سبسر نوع من فلسفة اللغة ولهذا يجب ألا نملهما للطفل الا متى بلغ أشده

يقدم ابن خلدون تلك النصيحة لأنه رأى بعض الفئويين المتمكنين من مادتهم لا يحسنون التعبير عما في أنفسهم بطريقة صحيحة . ولكن القصور عن التعبير ليس قصوراً في التفكير

يقول ابن خلدون أيضاً انه من المبعث أن تعلم الاطفال المنطق كي يعودهم التفكير الصحيح لان المنطق ليس الا وصفاً للملكة المفكرة (اختلاج الفكر) وطرق تحليلها وهو نوع من التاريخ الطبيعي لتلك الملكة ، والأفضل أن يدرس ذلك التاريخ عند ما يصل الفكر الى نضجه

وليس من مبرر لمادة شائعة في جميع الاقطار الاسلامية تقضى بحفظ القرآن في بدء كل تعليم . ويظن الثاقلون بهذه الطريقة أن حفظ القرآن منذ الطفولة يعود التلميذ أن يتكلم وأن يكتب بلغة فصيحة جداً ويحميه من شر الرذائل كلها وليس الامر كذلك فكل يعرف أن القرآن كلام الله ، وأنه يجب ألا تقلده واذا فتأثيره في اللغة باطل . أما تأثيره المعنوي فانه يكون أبعد أثراً اذا فهم الطفل ما يقرأ . ولهذا يفضل جداً لمصلحة الطفل ذاته ، واجلالاً للقرآن ، ألا يبدأ ذلك الدرس الا حينما يصل الطفل الى درجة معينة من التفكير

وليس ابن خلدون أول من نقد هذه المادة فهو يذكر رأى القاضى أبى بكر ابن العربى ويوافق عليه . بيد أنه يقول : انهما لن يفلحا فى تغيير هذه المادة لان المادة طاقية مستبد

أما بالنسبة للعلوم التى يجب تعليمها فيرى ابن خلدون وجوب تدريسها بآدى بدء باللغة الاصلية لان الدرس بلغة أجنبية ليس الا نصف درس ، والعلماء الاجانب الذين يدرسون بالعربية لا يصلون الى حسن التعبير ، لا بلفظهم الاصلية ولا باللغة العربية . ويقول طبقاً لبدأ ذكره فى الفصل الذى تكلم فيه عن الفنون وهو أنه لا يستطيع الحنفى فى فنين معاً : انه لا يستطيع معرفة لغتين معرفة جيدة

ويجب على الاستاذ أن يفرق بين العلوم الاضافية والعلوم التى تدرس لذاتها ، ولذا يجب عليه ألا يرغم تلاميذه على التبحر فى الاولى ، فان تلميذا يريد التبحر فى النحو مثلاً قد يفتى حياته دون الوصول الى بنيتها . بيد أنه يجب أن يلم ببعض العلوم الاخرى الى حد ما . يقول مؤلفنا علموا تلاميذكم المبادئ العامة الضرورية للعلوم الاضافية فاذا أراد أحدهم أن يتخصص فى احدى هذه المواد فتركوه وشأنه لأن واجبكم ليس اعداد الاختصاصيين وانما اعداد التلاميذ ليكونوا كذلك ومن الضروري لتنفيذ تلك المهمة بنجاح أن ندرس طبيعة الفكر البشرى ونطوره من الحداثة الى الفتوة فبذلك نستطيع أن نتمشى معه ونرى وجوب البدء بتعليم الاطفال أعم القواعد وأسهلها فيصلوا بذلك الى معارف أصعب واكثر تمقداً أليست هذه الفكرة الاخيرة تذكرنا بفكرة بستاوونزى فى هذا الشأن ؟ لا ريب فى أن ابن خلدون لم يتعمق فى بحث مسألة التربية ولم يعالجها الا عرضاً . بيد أن ذلك الدرس الموجز يبين أنه كان ذا كفاية مدهشة فى فهم ماذا يمكن أن تكون التربية وفى تنظيم تنقيف أذهان النشء .

يدرس ابن خلدون بعد ذلك تاريخ اللغة العربية وتاريخ آدابها ويصل فى هذا البحث الى استنتاجات نستحق أعظم عناية من المستشرقين الذين يدرسون

هذه المادة . فالافكار التي يبدئها بالنسبة للعلائق بين لهجات العرب المعروفة في المدن وفي الصحارى وبين اللغة القديمة ، ومقارنته الجملة الصدق والنضج بين الشعر العربي في المشرق والمغرب ، ونظريته في أن اللغة العامية لها أو يجب على الأقل أن يكون لها ، نحو خاص وبلاغة خاصة وكل ما تزدان به لغة من الجمال الادبي ، وأن اللغات العامية ثمرة للتطور الطبيعي للغة القديمة : كل ذلك يرفع ابن خلدون الى صف علماء العصر الحديث . على أنه ليس من بحثنا أن ندرس هذه الفصول وأن نحلها .



مآثره

قال ابن خلدون : « وقد كدنا أن نخرج عن الغرض وعزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الاول الذى هو طبيعة العمران وما يمرض فيه وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيد الله بفكر صحيح وعلم مبين يفوس من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وانما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى أن يكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون » بهذه العبارة يختتم ابن خلدون مقدمته . ولكن الطريقة التى رسمها لم يتبعها الشرقيون كما لاحظ دى بوير . وقد تأيدت سيادة الشعب التركى — التى بدأت في عصر ابن خلدون بتوطيد دعائهما في العالم الاسلامى — نهائياً بافتتاح مصر قبل ذلك بقرن . وسحق الفاتحون العلوم والفنون في طريقهم ، وزالت كل تمار الحضارة الاسلامية ذات البدائع الجملة أينما وطئت أقدامهم . ورأى أن السبب الجوهري في اضمحلال الدولة العربية ولا سيما اضمحلال العلوم والآداب العربية كان بلا ريب تغلب الجنس التركى

ففى إبان هذا التغلب فرت الآداب والعلوم من اضطراره لاجئة الى مصر . ويوضح تاريخ الآداب بمصر في القرنين الثامن والتاسع (من الهجرة) ذلك بجلاء . ولا يعترض علينا بأن ملوك مصر في ذلك العصر كانوا تركا فقد كانوا كما قلنا في الفصل الاول ، تركا في الجنسية ولكن مصريين في التربية والحضارة . هذا فضلا عن أن تأثير الملوك في الامة المصرية وفى أعمال عبقريتها الحققة كان ضئيلا جدا لا سيما اذا قارناه بالتأثير العظيم الذى كان للامة المصرية في الفاتحين لها وفى ساداتها ، وهو تأثير يتم عن حياة وشخصية عظيمتين ، والدليل على ذلك موجود في تاريخ مصر أولا ، وفى أن مصر لم تخلق قط علماً ولا فلسفة بل ديناً — ولا سيما

النصرانية — الا طبعته بطايعها أو « مصرته » اذا صح التعبير^(١)
وانى أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لم يبقوا سير الحركة
العقلية في مصر^(٢) مدة طويلة لكان الذهن المصرى من تلقاء نفسه ملائماً للاذهان
الاوربية في الأعصر الحديثة ولاستطاع أن ينال — بل أن يقدم — قسطه من
الرق العام للحضارة

ولكن سيادة الترك كانت عقبة كئودا في سبيل ذلك التقدم . فنامت مصر
بينما خطت أوربا خطوات كبيرة ، ولم تستيقظ الا بتأثير الحملة البونابارتية المباركة ،
فتهضت واحتكت بالاوربيين الذين غدوا اساتذتها . وانى أعتقد بمنتهى اليقين أن
تأثير أوربا ، وفي مقدمتها فرنسا ، سيعيد الى الذهن المصرى كل قوته وخصبه الماضيين
ليس من المدهش اذاً ألا يصادف عمل ابن خلدون الهامّ عن جاءوا بعده
من يستأنفه أو يغيره أو يكمله وأن العالم الاسلامى لم يعرف شيئاً من الفلسفة
الاجتماعية الا هذا الاساس الذى وضعه ذلك الذهن الضليع المتوقد . ولم تتقدم
المباحث الاجتماعية الا في أوربا حيث وصلت الى ما وصلت اليه اليوم من الرقى
ونحن لم نرد أن نعطى ابن خلدون في تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع
مما يستحق . بل لقد اجتهدنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه ، ونحرينا بالدقة ما هو
مدين به لغيره ، وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذى علجه . وقد كانت غايتنا
الجوهرية هى أن نعرف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية سواء فى مصر أو أوربا
بمفكر لا يعرفه جيداً سوى المستشرقين مع أنه خليق بمعرفة العلماء الذين يعنون
اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وقائدها أيما ملاحظة

(١) نرف طرافة المدرة الاسراية السكندرية

(٢) يجب أن نذكر القاطع الذى ارتكيا - ليم عند مقدمه

ابن خلدون

مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر

رسالة للاستاذ فون فيسندنك نشرتها مجلة الدويقة روتتشاو
الالمانية في عدد يناير سنة ١٩٢٣

وترجمها عن الالمانية

محمد عبد الله عناه

IBN KHALDOUN

**Ein arabischer Kulturhistoriker von
14. Jahrhunderts**

Von. O. G. Von Wesendonk

Deutsche Rundschau, Jahrgang 49, IV.

دم الاسلام في القرن الرابع عشر انقلاب عظيم الشأن فقد انتهت الحروب الصليبية بحجة تامة وانهارت في الوقت نفسه دعائم الخلافة في بغداد تحت أقدام المغول ، قهضت أسرة الايوبيين الكردية التي تولت عرش مصر لقيادة العالم الاسلامي وخافتها في ذلك أسرة المماليك التركية التي أقصت الجيوش الصليبية عن الاراضى المقدسة نهائياً وردت هجمات المغول نحو الغرب

واعتنق خلفاء جنكيز خان الاسلام بسرعة ، وبرزت من بين الانقاض العدة للدولة المغولية دولة التتار الروسية فكان قيامها رمزاً لصولة الاسلام . وكذلك ونسب الاسلام في الشرق الأوسط في أثر المغول ، ثم نهض تيمور يحاول فتح العالم ، ونهضت معه الدولة العثمانية التي دفعت حدودها في القرن الرابع عشر الى أدنة وقضت على دولة الصرب في موقعة اضزل ومن ثم اكنسحت دولة البلغار . وأسس خلفاء تيمور في القرن السادس عشر بالهند دولة المغول العظيمة التي أزهرت في ظلها شعوب خاملة أيما إزهار حتى عملت فرنسا وانجلترا على قويض صروحها بما بذلناه من الجهاد في سبيل اغتصاب الهند . وكان للاسلام أيضاً منعة وصولة حينما كان ممالك مصر يشملون الخلافة برعاينهم ، بل لقد نال ذلك الاسلام فوزاً باهراً في القرن التاسع عشر في الصين وفي أرجاء أفريقية

وكانت منطقة النفوذ الاسلامية في الغرب خلافة قرطبة الاموية التي أسسها الامير عبد الرحمن الاموي عقب انتصار أبي العباس السفاح أول خلفاء العباسيين على مروان الثاني . واستطاع ملوك الطوائف أن يقلوموا الاسبان زمناً بمؤازرة الدول البربرية التي قامت على دعائم العنف والبطش كالدولة المرابطية التي نشأت في الصحراء ودولة الموحدنين التي نشأت في بلاد الشوس . بيد أن تلك الدول اضمحلت وعفت آثارها قبل القرن الرابع عشر ، ولم يبق بالأراضى الاسبانية سوى

فرع من النصرين يعرعى في غرناطة مهدا للفنون والعلوم والآداب، ولم يبق كذلك بيد سلاطين مراکش وبنى مرين سوى بلاد ضئيلة في الجنوب مثل رنده، وتمككت عرى دول المرابطين والموحدين الزاهرة. ونشأ على أنقاض بنى مرين ملوك فاس، بنو حفص أمراء تونس وبنو عبد الواد أمراء تلمسان، وعدة أمراء صفار ورتوا ملك الدول البربرية الكبرى، حتى كان لكل بقعة أو مدينة مهمة أميرها انخاص بحارب جاره أو رئيسه المزعوم. بيد أن افريقية الاسلامية لم يعتمدها عارض من عوارض ذلك الانحطاط الذى كان الغرب وقتئذ يتخبط في ظلماته إذ أنها بالرغم من اضمحلالها كانت أعرق حضارة وتفكيراً وتربية

ففى تلك الآونة التى أخذ ينهار فيها سلطان الاسلام ولد بتونس مؤرخ هو احدى تلك الرؤوس المفكرة المبتدعة فى التاريخ العربى الفكرى. فى سنة ١٣٣٢ اكتسحت عينا أبى زيد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس برؤية ضياء العالم. ومنذ عهد عقبة القائد الشهير الذى كان الفرنسيون أول من دس مسجده كانت افريقية (وهى الاسم العربى لتونس) مهدا للعلوم والمعارف، وقد حافظت حتى العهد الاخير على الاستتار بذلك الفخر أشد المحافظة. على أن هيبتها السياسية كانت قد تقلصت سرعاً منذ أمد طويل فقد اغتصب الأغلبة ولاية تونس نحو سنة ٨٠٠ م وأقاموا دولتهم على أسس العنف والقوة كما انتزع ابن طولون الذى عينه العباسيون حاكماً لمصر سنة ٨٦٨ م ولايتها منهم وأسس بوادى النيل دولة مستقلة. وتسربت من هاتين الدولتين نزعة الى التوسع والفتح فى مناطق البحر الابيض فبسط الأغلبة سيادة الاسلام على صقلية وسردانيا وهددوا رومة وعاثوا فى سواحل ايطاليا وبروقانس ونفذوا الى وادى الرون شمالاً حتى سقطت جنيف فى أيديهم فعلاً، ولعل الأغلبة قدروا فى صراعهم الانتقام لمزيمه عرب الاندلس على يد كارل مارتل. كذلك قامت فى افريقية دولة الفاطميين الشيعة التى كان قيامها على يد عبيد الله الاسماعيلى المهدى حادثة مذهبة فذة فى حوادث التاريخ. على انه

سرعان ما انتفى العهد الذى كان الاسلام ينفذ فيه الى أقطار الفرنجة والذى استطاع فيه مغامر كمبيد الله أن يناهض خلافة بغداد مناهضة خطيرة

ونشأ أمراء بنى حفص على أنقاض دولة الموحدين التى سادت أشتات المنطقة الغربية زمناً قصيراً وتوطدت دعائم ملكهم بتونس، وكان كبيرهم شيخ هنتاة أبو حفص الذى كان قد عينه الموحدون حاكماً لأشبيلية والأندلس الغربية، وعنه أبو زكريا حاكم إفريقية الذى استقل بولايتها سنة ١٢٨٨ . ولم يك لقب السلطان وقت مولد ابن خلدون الا صورة براقه فى غير البلاد التى افتتحها الأتراك . وكانت السلطة الحقيقية فى يد رجال من البطانة والحكام طامسا ثاروا على ملوكهم . وفى عهد بنى حفص أخفق لويس التاسع ملك فرنسا فى الحرب الصليبية السابعة

وينسب مؤرخنا الى أصل من أصول حضرة روت فى جنوب بلاد العرب . وكان جده قد استقر أولاً بمدينة قرمونة ثم انتقلت أسرته الى أشبيلية حيث سميت أمالها وأمنياتها وقاز أفرادها بمناصب هامة فى إدارة الحكومة والجيش ولبنوا يشاطرون هناك مصير الدولة المتقلب . فلما تقوضت دعائم دولة الموحدين هاجرت الأميرة الى سبتة . ولما سطع نجم أبى حفص رحلت الى تونس واتخذتها مقاماً لى تستظل فى منفاها بحمايته ، وتقلد جده المؤرخ وظيفه الخلاجب (رئيس الوزراء) للامير أبى حفص ثم صار وزيراً لخلفه المستنصر . أما أبو المؤرخ أبو بكر محمد فانتحط فى سلك الجندية أولاً غير أنه ما لبث أن تفرغ لدرس العلوم واختص بدرس الشريعة فى عصر أزهى فيه درسها حتى صار من كبار قضاةا وعلمائها

ففى تلك البيئة ، وفى مهد هذه التقاليد نشأ عبد الرحمن . وكان من الواضح بادىء بدء أنه سيعتنق الحياة الحكومية . ولم ترق له الحياة العسكرية فأنكب على طلب العلم بشغف أودعه فيه أبوه ، والقى فى تونس ومكاتبها الشهيرة وعلمائها الاقطاب فرصة يانعة للاقتان . وكانت معاهد العلوم الاسلامية فى ذلك الحين تفيض على طلابها من عذب مناهلها أيما افاضة ، وكانت التربية الاسلامية قد

انخفضت في ذلك الحين أيضاً صيغة مدرسية تامة ، ولكن ميدان التعلم بقي شاسعاً ، تراعى الاطراف مثلما كان في الغرب بالرغم من سيادة الميول المحافظة وضغطها . وقد عصف ذلك بنقائص عقلية مصفدة فأدى الى أن يتخذ « الاجماع » وهو التوفيق بين الآراء العلمية المختلفة أهمية خاصة وان تتطور العقائد الثابتة بتغييرات عديدة . ولما كان ارتباط الشريعة الاسلامية بالدين شديداً فان العلوم القانونية لم تتعد حدود التفكير المدرسى الدينى . ولكن ذلك لم يمنع تسرب نفوذ المذنبات الاجنبية التى كان ينمو كلها اخضعت شعوب جديدة رغم اشتداد حملات المدرسة المحافظة . ونشأت في ظل الدولة العباسية تلك المدنية التى تعرف بالمدينة الاسلامية . وكان لامتزاج الحضارة الاسلامية ببقايا المذنبات القديمة ولا سيما بتلك التى برزت من مدينة حران السورية أهمية خاصة فمنها كانت تتسرب بدائع الحضارة اليونانية الى نظم القرن التاسع . وكذلك كان تأثير مدرسة جندسا بور الباهرة فى فارس وهى التى كان الملك العظيم كسرى انوشروان يدعو اليها منذ عهد يوستنيان تلاميذ أفلاطون المنفيين من أئينا . ولم يستطع مفكر ان يتدفع شيئاً جديداً يضيفه الى ثمرات الحضارة القديمة كما عرفت منذ عهد المأمون العباسى ، بل قلما نبغ مفكر حر كابن حزم قبل انفجار ثورة المرابطين المتعصبين ، وان كان فلاسفة كابن رشد وموسى بن ميمون وابن الطفيل نبهوا فى عهد الدولة البربرية ونشروا تلك الافكار التى تأثرت بها أوروبا فى القرون الوسطى أياماً تأثير

وتأهب ابن خلدون لدرس العلوم والمعارف أهبة أعجب بها أساتذته ودرس الشريعة ومشكلاتها المويصة على نمط التقاليد الاندلسية . وكانت أساليب قرطبة الشهيرة لدرس العلوم الدينية لم تنزل حتى القرن العاشر أبدع الأساليب وأحبها ، وكان المسلم الاسبانى لا يكتفى بدرس النظريات المجردة ولا يقنع بالالتطبيق العملى فسلك ابن خلدون تلك الطريق ، وما كاد يختتم دروسه الحارة المستفيضة التى شغفها يحفظ القرآن ودرس الكتب المعتبرة واهتمت الرسائل حتى دخل ميدان

الحياة العملية وهو قى لم يجاوز العشرين من عمره ، فعين أميناً (سكرتيراً) للسلطان
ابن اسحاق الذى استولى على عرش تونس بعد أن هزم الامير ابو الحسن المرىنى
في القيروان سنة ١٣٤٨ . على ان اضطراب شتون بنى حفص وكفاحهم المستمر
ضد من ناوأم من متغلبى النواحي المجاورة للمكهم حل ابن خلدون على ان يفكر في
البحث عن العمل في بلد آخر فاسافر الى فاس وتقدم الى السلطان ابن عنان المرىنى
فعينه أميناً لشثونه . وكانت فاس — التى لا تزال الى الآن مهد الدعوة الى درس
الشريعة بالاساليب المحافظة لمهد بنى مرين — مركزاً ممتازاً لبث العلوم والمعارف .
وانتمز ابن خلدون الذى سبر بذكائه غور المترك السياسى في ذلك العصر الفرصة
لان يعقد روابط علمية هامة . على أنه سرعان ما اضطر الى أن يعانى تقلبات
البلاط الاسلامى ومفاجآت السياسة فان علاقته بأمر بجاية الحفصى جعلته موضعاً
للريب قبض عليه وأودع السجن . فلما توفى السلطان أبو عنان أطلق القائم
بشئون الدولة سراحه وأعادته الى منصبه . ثم رقاها السلطان الجديد أبو سالم أميناً
لديوانه ورئيساً لمجلس شوره . ولكن الخلاف دب بينه وبين الوزير عمر الذى
تجرد لثناؤاته ، فلما أضنته المنازعة والمقاومة اعترم مفادرة فاس ورحل الى غرناطة
التي كان ملكها محمد الخامس قد عينه المرىنيون بتدخل ابن خلدون حاكماً لارنده
احدى ولايتهم كي يجملها قاعدة للعمل على استعادة ملكه . وهناك ارتقى ابن
خلدون الى أسمى المناصب وانتدب سفيرا الى أشبيلية ليصادق على معاهدة صلح
عقدت مع بطرس القاسى ملك قشتالة (ألبه والقلاع) . ولكن سرعان ما ثار
الخلاف بينه وبين الوزير ابن الخطيب وهو السياسى الحازم والمؤرخ البارع الذى
مازالت مؤلفاته للآن أصدق مصدر لتاريخ الدولة النصرىة . فاضطر ابن خلدون
الى مفادرة غرناطة التى بهرتة علومها وفنونها الزاهرة بالرغم من تدهورها السياسى ،
وعاد الى أفريقيا وانتظم في خدمة الامير عبد الله الحفصى حاكماً بجاية . فلما قتل
عبد الله ابن عمه الامير أبو العباس حاكم قسنطينة واستولى على بجاية التحق

ابن خلدون بخدمة السلطان أبي حموم حاكم تلسان أحد أمراء بني عبد الواد وسمى لديه في العمل على انتزاع بجاية من أبي العباس ، مؤكدا له تمضيد قبائل عدة وعقد بينه وبين أبي اسحاق أمير تونس محالفة هجومية . ولكن ذلك المشروع اتهم لان أمير تلسان اشتغل بخلافه مع عبد العزيز المريني سلطان فاس فسعى ابن خلدون في تركه واستأذنه في السفر الى غرناطة . وفي أثناء مسيره قبض عليه بأمر سلطان مراكش ثم أطلق سراحه بشفاعة أبي حموم . فأقام في فاس حتى توفي عبد العزيز ونشب العراك بين الطامحين الى عرشه ، ثم عاد الى غرناطة

وهنا يبدأ عهد جديد في حياة ابن خلدون يتفوق فيه الدرس والبحث العلمي على مهام السياسة والدولة . لم يبق الا قليلا في غرناطة حتى اتهم بالاشتراك في التآمر على خصمه ابن الخطيب . فعاد الى تلسان والى خدمة أميرها مرغماً متألماً ثم عهد اليه الأمير بأن يسعى في استمالة بعض القبائل العربية القوية فانهز الفرصة للفرار وأقام أعواماً أربعة في قصر بمنزل نخبة السكينة المقدسة ، وهناك بدأ كتابة مؤلفه التاريخي العظيم

واذ كان وضع هذا المؤلف يتطلب المراجعة في مكتبة عظيمة فقد سافر ابن خلدون الى تونس حيث رحب به السلطان أبو العباس وأكرم مثواه وقدر مشروعه العلمي بالرغم من دسائس البلاط والبطانة ، ولكن ريباً معيناً حمل السلطان على أن يقصيه عن جانبه وأن يدفع به الى البعثات والرحلات المتكررة حتى أن المؤرخ لم يجد شيئاً من الحرية التي كان ينشدها لتمام مشروعه العلمي فاتحل الحج عذراً للسفر واستقل مركباً الى مصر في سنة ١٣٨٢ م فرحب به طلبة العلم هناك وبدألقاء محاضراته في جامعة الازهر الطائفة الصيت عندئذ ، ثم عين أستاذاً للتعليم في ذلك المعهد العالي . وأخيراً أسند اليه منصب قاضي قضاة المذهب المالكي . ففي ذلك المنصب تجرد ابن خلدون لمحاربة البدع الدينية والخروج على الفرائض فتار عليه جماعة من المتعصبين الذين تأثرت مصالحهم الشخصية بتشدده وأضرموا له العداوة

والبغضاء . وأراد الشعب القاهري — ذلك الشعب المرح المولع باللهو الذى وصفه لنا قصص الف ليلة وليلة كثيرا من صوره وعواطفه فى عهد المماليك — أن يتخلص من الغربى الاجنبى . فاستقال المؤرخ من منصبه وتفرغ الى الدرس ثانية . وذهب ليقضى بقية أيامه فى قرية من أعمال الفيوم فى سكينه لم تتخلها سوى رحلة الى الحجاز لقضاء مناسك الحج . وفى سنة ١٣٩٩ م عين ابن خلدون قاضيا للقضا مرة أخرى فعاد الى سابق جهوده فى الإصلاح حتى توفى ممضده وصديقه السلطان برفوق سنة ١٤٠٠ م ففقد منصبه مرة أخرى

وكان مماليك مصر قد اعتبروا أنفسهم حماة الاسلام ضد المغول منذ انتصا المظفر كوتوس على هولاكو فى عين جالوت بالشام سنة ١٢٦٠ ، واقتاد قائده الشير بيبرس الذى انتزع أنطاكية من الصليبيين سنة ١٢٦٨ شخصا زعم أن من سلالة العباسيين يسمى أبا القاسم احمد واعترف به رئيسا روحيا . فلما اعتنق المغول الاسلام ذكا التنافس بينهم وبين المصريين الذين استأثروا بآثار العباسيين وحمايتهم . وتأثر تيمورلنك بذلك التنافس فظهر فى سوريا سنة ١٤٠٠ م على رأس أجناده التتار غازيا لدولة تيموجن . فهرع الى اقائه السلطان فرج واصطحب معه ابن خلدون . ولكن القتال لم ينشب بين التتار والمصريين اذ نعى الى السلطان ان القلاقل دبت فى أنحاء مصر فساد أدراجه الى القاهرة تاركا السوريين الى قضائهم . ورفضت الحامية المصرية فى دمشق التى كان تيمورلنك يحاصرها أن تفاوضه ، فانسأ ابن خلدون سرا الى المعسكر التتارى وقابل تيمورلنك وقسم اليه القسم المتعلق به من تاريخه العام . ثم أوفده الفاتح الى القاهرة مع نفر من العلماء . ويد اتجاه تيمور الى الكرج والآناضول حيث هزم بايزيد العثماني فى انقره فى ٢٠ يوليئ سنة ١٤٠٢ م شر هزيمة وأسره ، عاش ابن خلدون فى القاهرة علما وفقهيا ضلي وعين مرارا آخر فى منصب قاضى القضاة حتى توفى فى الرابعة والسبعين من عمر

من شاء أن يفهم مؤلف ابن خلدون وأن يدرك سر عبقرية وابتكاره فليبه
أن يتلمس ذلك السر في حياة المؤرخ وأقواله المقترنة بحوادث حياته وتقلباتها ،
وأدوار رفته ومحنته ، إذ من القواعد الثابتة أن يجرى تطبيق العمل على النظريات ،
وأن هذه ترجع الى ظروف الحياة اليومية . على أن ابن خلدون لم يتجشم كبير
عناء في ذلك التطبيق لأن ما أخرج للناس بعضه مستمد من رسوخ قدمه في العلم
وذكائه الخارق في النفاذ الى أغواره ، وبعضه مستمد من مشاهداته وملاحظته
للؤثرات التي تتأثر بها عادات الشعوب وأخلاقها ، وبعضه أثار اضطرابا في أعماق نفسه :
فقد رأى ودرس كل شيء ، ولم تخمد نار فؤاده الملهب ، أو تهدأ نائرة حياته الحافلة
بمختلف الحوادث الالبد أن ارتوى من مناهل المشرق وألم بمارفه وأغدقت عليه
مصر والمغرب من كنوزهما أيما اغداق . كان هوى العلم وظلما المعرفة يدفعانه الى
اختبار الامور وتحيص الحقائق ، وقد نبذ غمار الحياة السياسية ليغوص في بحار
الدرس ويعالج صنوف التأليف ، وما كاد يتنفس نسيم الراحة حتى برز الى ميدان
الاختبار والتحصيل العملي . وللسنين الاخيرة التي قضاها ابن خلدون بمصر مزية
خاصة ، فقد تولى هناك منصب قاضي القضاة مرارا غير حافل بما كان يشيره
الخصوم في وجهه من المتاعب والصعاب ، فلم تنه دسائسهم أو يخفئه نضالهم بل
سرعان ما تبين السلطان علمه وفضله حتى دعاه الى القضاء فلبى الدعوة . ولم تدفع
المؤرخ الى تقلد مناصب السلطة والجاه عوامل مادية بل كان الدافع شففه بتحقيق
المعارف النظرية في عالم الحقائق الوحشية واثباتها بالتجارب الحسية . ولذلك المزج
بين العلم والحقيقة العملية أثر ظاهر في مؤلف ابن خلدون ، بل هو منشؤ البراعة
الرائقة التي امتاز بها المؤرخ بعد أن ألقت به غمار الحوادث الى خدمة كل ملوك
عصره في افريقية والاندلس . على أننا نلاحظ انه لم يجد نعمة مجالا يتسع فيه

الاعراب الحق عما في نفسه وسريره . كان ابن خلدون اذا غنى بمسألة سياسية يحرص على ألا يتكبد في نجاحها أقل غرم ، وكان عرضة لتأثير والاستمالة ، بعيداً عن حياكة الدسائس . وكان الاخلاص والثبات على المبدأ أم صفاته . وكان اذا ما جرى ثمار عمله يجنيها بمهارة خارقة لم تتوفر في رجل من معاصريه . وقد نظم مؤلفه معيناً لا ينضب من العلوم والمعارف التي كان يستقيها من جميع المصادر ، من الكتب المديدة ، ومن كل مصدر أو شخص احتك به ، من كل مسافر أو تاجر أو موظف . وكانت هذه المصادر تتقاذفه من كل ناحية فيعيها ويصوغها في قالب فني رائع الفصاحة . وكان اماماً للغة لا يترك فرصة تعرض اصقل عبارته الحضرمية ، تفجروا ببهارته العربية النقية . وقد تكلفت جهودوه في ذلك السبيل بالنجاح الباهر فقد كتب مؤلفه بالرغم من سرعة وضعه بأسلوب بديع وبيان ساحر

من ذلك المتراك شاد ابن خلدون حصناً شامخاً من العلم المتين والابتكار المطبوع . رغب المؤرخ المغربي عن المعرفة العامة الشائعة وأبى إلا أن يشق لنفسه طريقاً حادثة لم تطرق من قبل في عرض الوقائع والنتائج التاريخية ، نسقها بأسلوب طريف خاص به . وان في لهجة التشاؤم السائدة في اسلوبه ، وطريقة تدليله ، لهجة دامغة على أن الظروف العملية للعصر الذي عاش فيه قد أقنعتة بأنحطاط الحياة العامة للفرد والدولة وانهميار دعائمها . كان المنظر الخارجي لقصور المغربية براقاً خلاها تزهر فيه الفنون والعلوم والآداب ، ولكن سلطان الاسلام في المغرب كان يسير الى التفكك والاضمحلال سيرا سريعاً مستمرا ، وكان البربر الذين تولوا الزعامة في الغرب مكان العرب قد وصلوا عندئذ الى ذروة مجدهم ، ووصلت القوة القاهرة التي استأثر بها المرابطون والموحدون حيناً الى نهايتها ، وألقى ابن خلدون ذلك الاضمحلال الذي كان يرقبه بعين ناقبة محوطاً بسياج من أعناق السيادة الغابرة ، فكان يتألم لتداعي صروح الهيبة العربية أيما تألم . ولم يرق له أو يرضه مدفوعاً بالزعة القومية ان تنقسم الشعوب التركية الى زعامة الاسلام فقد كانت

عربية ابن خلدون أشد في ثمار التحصيل الفنى والتأثير النفسى . ولا يعترض على ذلك بانتسابه الى أصل عربى نزح الى الاندلس فان الدماء العربية انسابت الى عروق الغرب . وابن خلدون عربى اندلسى صميم

وعلى ذلك فهو رأس مبتكرة ومثل أعلى فى الآداب العربية . وقد اعتبر بحق أنه امام لمدرسى ميكافيللى وفيكو . ولئن كتب ابن خلدون تاريخ الرومان واليونان والقوط وألم بذكر الفرنج وتحليل نفسياتهم فان العالم الغربى يضع اعتباراته دون سواها مما تداوله العالم الاسلامى موضع الاحترام ، فقد رفض منها الجانب الخرافى ونحصر من أصغاد التقاليد الاسلامية فى درس شئون الدولة والادارة وغيرها

وقد حرر ابن خلدون ذهنه كذلك من القيود الفكرية التى ارتبطت فى عصره بالمقائد العربية الصحيحة وكان آخر نجم سطع فى سماء التفكير الحر . بيد انه يجب ألا تقع فى نفس الخطأ الذى ارتكبه ابن خلدون وهو المبالغة فى تقدير النزعة الجنسية . ان بين أعلام الآداب العربية رجالا ينتمون الى شعوب مختلفة وان صولة اللغة العربية بعيدة الأثر حتى فى نفس الشعب العربى الصميم ذاته ولا غرو فهى أصل دين على هو الاسلام ، بل هى أعرق فى ذلك مما كانت عليه اللغة اللاتينية بالنسبة للنصارى لان المامها بالشئون الروحية وحياة الزهد والتقشف أكثر اعتدالا وروية ولذا كانت مؤثراتها أبلغ وأنفذ . كان كل مسلم متوسط التربية ملما على الأقل بأصول اللغة التى نزل بها القرآن ، وكان كل من يعنى بدرسها يحاول ان يمتلك ناصيتها وأن يكتب بها وينظم . وكان متوسط التربية فى الشرق أرقى بكثير منه فى اوربا فى القرون الوسطى . ولئن قيل بان المغول لم يسحقوا نظم التربية والمعارف العامة تماماً فان عواصف العصر المغولى وما جرته من الويل كانت لها آثار بعيدة النور

وقد كانت الحوادث المعاصرة التى شهدتها ابن خلدون أو اشترك فيها دافعا له

الى أن يتلص من خلالها عوامل ارتفاع الدولة أو سقوطها . ويرى المؤرخ ان الحوادث التاريخية تعرض حالة ثابتة . ومع اعترافه من الوجهة النظرية بإمكان انحرافها فان افتراض ذلك لا يتمدى ثبوت الحوادث السياسية ، وهي حالة لم توجد في نظره . أدت به ملاحظاته ومشاهداته الى أن ينكر صراحة ثبوت الحالة السياسية ، وأن يرى أمامه مقياساً ثابتاً للرفعة والهبوط . وفي رأيه أن سلطان أسرة معينة لا يدوم في الغالب الا أجلاً قصيراً ثم يتلوه دور الاضمحلال لتلك الدولة القوية وقدر هذا الاجل بنحو مائة وخمسين سنة واستنتج من درس نهضة الدول المرابطة والمهدية (الموحدون) والمربنيين أن الدول التركية التي نهضت في عصره لن تعمر أكثر مما عمرته تلك الدول الاسلامية

و كذلك يرى ابن خلدون أن كل شيء ينبع مجراه الأبدى ، فمن البداوة والتحول تتحول الجماعات الى الثبوت ثم تأتي الحضارة والرقاهية ويعقبهما الانحلال . والحق يقال أن قواعد ابن خلدون الفلسفية رائعة باهرة . فهو كليل حق للمدرسة الاسلامية قد نظم معارفه المكتسبة من طريق الاختبار والتجربة اذ لا ريب ان الحوادث قد أملت عليه أسلوبه وطريقته . وتبقى تلك الاصول صحيحة طبيعية بالنسبة للدول الاسلامية وحدها لان المؤرخ وان يك قد امتزج شخصياً بأبناء قشتالة وحادثهم في تاريخ الفرنج وأحوالهم فان معارفه بالنسبة للعالم غير الاسلامي بقيت ناقصة مبتورة

بيد أنه يرى حوادث الدول العربية والبربرية حاسمة قاطعة . ويعتقد ان عاطفة الاجتماع هي أول عامل يقرب البشر بعضهم من بعض . ومنها تبرز الاسرة فالجماعة فالجنس . ومن الجنس تتكون الدولة . وفي الجنس أو الدولة لا بد أن تسود على الافراد عاطفة القومية أو الجنسية . ومن هنا تطرق ابن خلدون الى فكرة « الوطنية » التي هي في رأيه قوام الدولة وعماها . ولقد درس باعتباره عربياً معضلة تلك الدول العربية التي تنهض فجأة ثم تنهار دعائماً كذلك ، وانتهى الى أن

البربر والترك يقرون بأبناء الصحراء الذين قهروا العالم . أما الاخلاق فقد صورها المؤرج أدق تصوير . وقد ضرب لنا مثلاً حقاً بررب شبه الجزيرة الذين نهضوا بعد محمد مستمسين بحياة البداوة والتعشف ثم اضمحلوا بعد ذلك ليوضح كيف يجب أن يستمك بررى القومية من يريد من الشعوب أن يظفر بهيبة العالم . وذهب الى أن العرب لا تقوم دولتهم الا برعامة نبى أو مؤثرات فكرة دينية . وتلك نظرية تؤيد صدقها حوادث التاريخ . فمن الغريب المدهش اذن أن يشهد المرء دولاً جديدة تقوم فى الحجاز والجزيرة وغيرهما على دعامة فكرة الوطنية العربية ! ثم أنه لا ريب فى بطلان هذا الزعم وقد عاثره فصل سوريا وجهود تبذل فى أن تحل بفلسطين أقلية يهودية مكان أغلبية عربية حلولا يدعونه بنظريات الحق والعدالة . على أن تقدير ابن خلدون لنفسية العرب لم يكن فى جميع الاحوال خلواً من الحقيقة والصدق

وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فانه لم يجرده كذلك من الاهمية بالنسبة للدول عامة وهو ما ينتظر من كاتب مسلم . بيد أنه اذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فان تلك الصيغ أكثر تعبيرا عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريره . وانك لتشعر بذلك عند ما تقرأ ما كتبه عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الامصار ، فقد ذكر أن أهل البدو أقرب الى الخير والشجاعة من أهل الحضرة وأعجب باستعداد أهل البدو للنموخ فى العلوم والفنون وذهب الى أن الصفات العربية القديمة لم تك تنقصها آية من آيات الحضارة التى أزهرت فى غرناطة والقاهرة . وهذه نظرة بين النظر والتطبيق فى فلسفة ابن خلدون

ولقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرفعة الامر واضمحلالها لان الدولة والملك فى نظره كما هما طبقاً لتعاليم الاسلامية أصلاً لا ينفصلان^(١) وهذا سبب تفرقه (١) ولكن قامت بالاندلس فى اشيلية وقرطبة جمهوريات أرستوقراطية صغيرة لا ملاقصيرة

الحاد بين مهام الخلافة الدينية والسلطة الدنيوية (السياسية) . والظاهر أنه يرى المثل الأعلى لذلك في الدولة الأموية . فقد قامت من بعض الوجوه بمنأوة تعاليم محمد . ووثبت مع العباسيين نزعة دينية استباحوا معها أن يقدفوا الامويين بعد سقوطهم بكل اثم وقيصة . وتزع عبد الرحمن الاموى الى أسبانيا فبقيت هنالك التقاليد العربية القديمة حية زاهرة حتى نزعت الاندلس عنها نوب المشرق وعفت آثار البداوة حينما نغلت الى عقل المسلم الاسبانى تلك الافكار الحرة التى سادت حيناً في البلاط الاموى

وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربى الذى تعتبره الرعية محوطا ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد وقال انها علامة من علامات سقوط الدولة — وهذا رأى يشبه نظرية أرسطو فى الاستبداد وقد كان ابن خلدون ملماً بفلسفته تمام الامام .

ومما يستدعى النظر ويستحق الاعجاب ملاحظات ابن خلدون عن تأثير الجو وظروف الحياة فى تكوين أخلاق البشر وأبدانهم . فقد ذكر أن البربرى يعيش فى الصحراء عيشة العربى بينما يتخذ فى مرتفعات جبال الاطلس صفات خاصة ويبقى مختلفاً عن العربى تمام الاختلاف . وقارن بين مميزات الزنجى والمصرى وغيرهما . أما فصوله الجغرافية فلا تكاد تختلف عما كتبه العرب فى القرون الوسطى على أنه كتب فصولاً كثيرة عن ادارة الدولة تشهد بعظيم كفايته العملية . وقد أوضح كذلك أهمية المال وبعد أثره فى قوى الدولة الداخلية . وذكر كيف يقضى سوء الادارة المالية والاسراف دائماً على الدولة بالفناء ، وذلك حينما تتضعف القوى العسكرية والمالية وتشهد زيادة السكان ، وتختفى الرغبة فى التغلب على شعوب همجية جديدة ، وكيف أن عملية التحول من البداوة الى أرقى درجات الحضارة والاستحالة من هذه الى الاضمحلال عملية أبدية وأنها فى نظره لا تستمر بالنسبة للدولة أكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة

وقد يلوح للاماني في الوقت الحاضر أن مثل هذه المبادئ الفياضة بالتشاؤم ليست على الإطلاق من مبتكرات مفكر أجنبي ، فان الامبراطورية الالمانية لم تعمر الا أجلاً قصيراً ثم ذوى فغنمها غنى الالهاب الى عالم الفناء بسرعة خارقة . فهل يجب أن نبحث لتلك المأساة عن أسباب غير التي أوردتها الكاتب العربي عن سقوط المرابطين والموحدين ؟

ان مبادئ ابن خلدون تقدم الآن الى المتأمل فرصة صادقة : يقف مؤرخ الحضارة الاسلامي العظيم وحيداً في المشرق لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله ناسج . ويطبق ما كان يشعر به أو يدعو اليه على أوروبا في القرن التاسع عشر أصبح تطبيق وأتمه . وتدوى ميول الفكر والسياسي الافرقي في معترك الحوادث معها كانت وجهتها دوماً يتردد صداه في عالم أفكار عصرنا . والظاهر أنه ليس للانسان أن يؤمل أن يظفر من ذلك التكرار بنهاية أو غاية . على أنه ليس ثمة من ضرورة لأن يستسلم المرء الى استنتاجات المؤرخ الفياضة بالويل ، وفي وسعه أن يقتطف من رياض مؤلفه هتافه المقدس : « ان العاطفة القومية والوطنية الصحيحة والعزيمة الراضخة تستطيع أن تهدى شعباً هوى الى ظلمات القدر الجائر »

محمد عبد الله عنانه

المحامي

فهرس كتاب فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

صفحة

٣

كلمة المترجم

٥

مقدمة المؤلف

٨

ثبت بالمراجع

الفصل الاول - ابن خلدون

٩

(١) حياة ابن خلدون

٢٣

(٢) أخلاقه

٢٦

(٣) مؤلفه

الفصل الثاني

٣٠

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ

٣٧

(٢) منهجه التاريخي

الفصل الثالث

٥٠

(١) ايضاح الفرض من المقدمة

٥١

(٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون

٥٨

(٣) فهمه للمجتمع ودرسه له

٦٣

(٤) المقدمة وعلم الاجتماع

الفصل الرابع - الظواهر المستقلة عن الاجتماع

٦٦

تمهيد

٧٠

(١) الاقليم

٧٥

(٢) البيئة الجغرافية

٧٦

(٣) الدين

صفحة

الفصل الخامس — الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

- (١) الاطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية ٨٢
- (٢) خواص القبيلة ٨٤
- (٣) المعصية أول شرط للملك . تطورها ٨٥
- (٤) الفضيلة شرط ثان للملك ٩٦
- (٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ ٩٧
- (٦) ابن خلدون والعرب ١٠٠

الفصل السادس — الظواهر الاجتماعية لحياة الحضرة — السياسة

- تمهيد ١٠٥
- (١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة ١٠٦
- (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتدى عليها ليتمكن تأسيس دولة جديدة ١٠٧
- (٣) النضال بين الارستوقراطية والادوقراطية ١١٠
- (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة ١١٣

الفصل السابع — الخلافة

- تمهيد ١٢٧
- (١) أشكال الحكومة ١٢٨
- (٢) الحكومة الدينية : الخلافة ١٢٩
- (٣) شروط الخلافة ١٣١
- (٤) وجود خليفتين في وقت واحد ١٣٣
- (٥) تحول الخلافة الى الملك ١٣٥
- (٦) ولاية العهد ١٣٥
- (٧) مناصب الدولة ١٣٧

الفصل الثامن — الخواص العامة لحياة الحضرة

- (١) تأسيس المدن ١٣٩
- (٢) العلائق بين تقدم الحضارة والحكومة ١٤٢
- (٣) العلائق بين تقدم الحضارة وكثرة السكان ١٤٣

صفحة

١٤٥

(٤) عمر الحضارة . أسباب الانحطاط

الفصل التاسع - وسائل الكسب

١٤٨

تمهيد

١٤٩

(١) استئجار المصادر الطبيعية

١٥١

(٢) الزراعة

١٥٣

(٣) التجارة

١٥٥

(٤) الصناعة

الفصل العاشر - العلوم

١٥٦

تمهيد

١٥٧

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية

١٥٨

(٢) ترتيب العلوم

١٦٠

(٣) التربية العقلية

١٦٤

خاتمة

ويليه : رسالة « ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في

١٦٧

القرن الرابع عشر » للاستاذ فون فيسندنك

مقدمة
لدراسة
بلاغة العرب

مقدمة
لدراسة
بلاغة العرب

تأليف
محمد صنيف
مدرس بالجامعة المصرية

الطبعة الأولى

١٩٢١

القاهرة

مطبعة السفور بشوارع سيف الدين المهراني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله الكرام
وهذه عجالة تقدمها إلى قراء العربية، على أنها مذكرات لطلبة
الجامعة المصرية، وأن يريد أن يطلع على شيء جديد يحمل عن حركة
الأدب الحديثة، وطرق فهم البلاغة في هذا العصر. أما كبار العلماء،
وأساتذة الأدب، فلا يجدون في هذه الآراء ما يشفي غلتهم، أو
يسكن من حب الاستطلاع لديهم. فعليهم أن يرجعوا إلى كتب
الفرنجة الحديثة، وفيها كل التفصيل لما اجلنناه وأجزناه. ذلك
في غير الكلام في بلاغة العرب فإن كل هذا أوجله من آرائنا الخاصة
التي اهتمينا إليها بالدرس والتفكير

وإذا كان كتابنا هذا يدعو إلى سلوك طريق جديد في دراسة
بلاغة العرب وفهمها، فذلك لأن مصر الآن في حالة رقي (تطور) يشبه
من بعض الوجوه أن يكون عصر نهضة لنا. وفي مثل هذه المصور
يحدث في العقول كما يحدث في المجتمعات انقلاب وتغيير وميل إلى
الجديد في كل شيء. واتنا لنجد هذا الشعور يدب في نفس كل
إنسان منا حتى في النفوس التي لا تحب غير القديم

ان كل ما يراه القراء في هذا الكتاب جديداً هو ما يحيش في نفوس الأدباء الذين اطلعوا علي بلاغات الأئمة - ليدشعروا بالاطوار التي أدركتها فكانت سبب رقيها . وكلهم يعتقد اننا لا نهض بلفتنا العربية الا اذا دفعنا بها الى التحرك من مكانها الذي طال وقوفها فيه ، لتأخذ مكانا واسماً يليق بها في صف اللغات الحية الآن . وفي اعتقادنا انه لا يكون ذلك الا إذا تغيرت طرق الدرس والتأليف عما كانت عليه منذ ألف سنة . وذلك ما نرجو أن يوفق اليه علماء اللغة والأدب عندنا

والله سبحانه المسؤول ان يهبنا الاخلاص في عملنا ، وان يوفقنا الى الصواب في

احمد ضيف

يناير سنة ١٩٢١



تقديم (١)

دراسة الآداب الفرية بالطرق المعروفة الآن لا تزال حديثة العهد . والأدب العربي على سمته وغنائه مفوش مختلط مرتبك ، لا يزال باقياً على حاله الأولى من البساطة والتداخلة في التأليف والجمع . ولم تحرر بعد عقول أدبائنا من قيود الطرق القديمة والاتصار لها . ولا يزال يعد الخروج من القديم خروجاً عليه . ولا يزال نمتد ان القدماء وصلوا الى اقصى ما يمكن أن يصل اليه العقل البشرى من الذكاء والافتان ، وغير ذلك من ضروب الرضا والارتياح .

ومدرس الأدب يلزمه ان يطلع على أكثر ما كتب في اللغة ليقف على روحها ومفاتيحها ، وليعرف الكتاب والشعراء والفلاسفة والمشرعين وغيرهم . ولا يكفي معرفة ذلك من بطون الكتب والنهارس والموسوعات ، اذ لابد من قراءة الكتب نفسها والحكم عليها بناء على معرفة الشخص نفسه . وكل حكم مبني على التقليد او النقل لاقحة له ، ولا يفيد الأدب شيئاً ولا يصح الاعتماد عليه . فلا يصح ان تأخذ بالتسليم بقول من قال ان النابغة الذبياني أشعر الشعراء لانه قال : فانك كالدليل الذي هو ملوكي الخ بدون بحث في ذلك ، ولا أن المهمل اول من طول القصائد ، لأن صاحب الاغانى او غيره قال ذلك ، بدون ان نبحت في صحة هذا الزعم ، ولا أن نصديق قول من قال ان لغة العرب احسن اللغات ، بدون ان نعرف شيئاً من اللغات الاجنبية ونوازن بينها وبين اللغة العربية .

(١) هذا ملخص المحطة التي امتحننا بها دروسنا في الجامعة المصرية في اليوم التاسع

من شهر نوفمبر سنة ١٩١٨

واننا لنسئ الى اللغة العربية وإلى الادب العربي وإلى الأمة العربية أكثر من ان نحسن اليها بمثل هذه الاقوال التي لا يمكن أن يعتمد عليها انسان مفكر ، كما أنها لا تحرك العقول ولا تحملها على البحث . والمقل ان لم يكن طامعاً محباً للبحث لا ينتج ولا يدرك حقائق الاشياء . وما يدعوه العلماء الآن حرية الفكر ليس الا نوماً من البحث المبني على التمثل والاستنتاج ، وهو سر تقدم العلوم والتقنون في المدنية الحاضرة . فلا بد لآدابنا من هذه الحرية المبينة على المعلومات الصحيحة ، والاستنتاج الصحيح .

والافكار عندنا مقيدة محصورة محدودة : مقيدة بالمعادات ، محصورة في دائرة ضيقة من المعلومات ، محدودة بشئ أشبه بالمقيدة في صحة ما نحن عليه من العلم والأخلاق . والخروج من المعادات عسير ، وترك الاعجاب بالنفس شديد على النفس . معها صحت عزمة حب الجديد وقويت براهين الداعي . وبلدنا من أشد ما يكون تمسكاً بمعاداته وطرقه في الفهم والادراك . ولكننا في ابان نهضة تبشرنا بحسن المستقبل واقبال شبابنا على العلم وتعلمه وقبول الجديد يبعث فينا أملاً كبيراً في نجاح هذه الحركة المباركة .

العالم متحرك . والعلم والأدب نتيجة هذا التحرك ، فهي متحركة معه ومتغيرة بتغيره . فلا بد أن نسير في هذه الحركة ، وأن نتنقل معها ، وأن تتجدد معلوماتنا بتجدها . نريد بذلك أن نكون من أنصار الجديد . ونريد بالجديد الحركة التي أحدثتها الافكار والقرايح منذ وقوف حركة العلم والأدب عند المسلمين إلى اليوم . أي نريد أن تأخذ عقولنا ومعارفنا صبغة جديدة غير الصبغة الموجودة في كتبنا وفي معلوماتنا . لأن العلم يتغير كلما كثر فيه البحث حتى لقد تنقلب المقيدة في العلم إلى ضدها ، اذ أن القواعد

العملية مبنية على الحكم على الظواهر الطبيعية، وقد يخطئ الانسان في ادراك هذه الظواهر أو يدركها ادراكاً ناقصاً . وقد يفهم المجرّب من التجربة غير نتائجها حتى في العلوم الرياضية والطبيعية، لأن جزءاً كبيراً من حكم الانسان على الاشياء سببه المواقف والاحساسات الشخصية التي تختلف عند كل انسان باختلاف مزاجه . وكما يكون للانسان مزاج خاص يقوده ويتحكم فيه يكون أيضاً للزمن مزاج خاص يسود فيه ويقود الرأي العام

يظهر أثر ذلك في المذاهب السائدة، والافكار العامة، ثم يتغير بمرور الزمن ركيزة البحث. والافكار سائرة على مثال المد والجزر: تتقدم وتتأخر، ثم تتأخر وتتقدم . لأن الحركة في كل شيء دليل الحياة . فلا بد من سير الفكر، اذ الفكر الواقف مائت . لذلك نرغب من متأديتنا وعلماؤنا أن يعيرونا شيئاً من التسامح، وأن يفضوا الطرف عما عساه أن يكون غير جارٍ على طرقهم في الفهم والادراك، أو مخالفاً لحكمهم على الاشياء، وأن يعتدوا اننا نقول واجباً علينا لبلادنا ولتنتنا وأمتنا، وأنه يجب أن نضحى بكل شيء في سبيل هذا الواجب . ونحن نعتقد من جهة أخرى أنهم مخلصون في تمسكهم بتريبتهم العقلية، لأن شكر الجليل يقضى عليهم بالانتصار الى معلوماتهم التي بها رفقوا وعليها شبوا . ولكننا لا نعلمهم ولا يمدحهم الانسان اذا حكوا علينا بدون أن يتدبروا أقوالنا، ومن غير أن يدرسوا ما نقول دراسة خالية من الميول والاهواء. فكلنا يقصد الى اصلاح لفته التي لا يمكن أن ترق معلوماتنا بدونها

الالفة العربية لنتنا لأنها ائمة الكتابة والتأليف، ولأنها تستوعب لغة التفاهم بيننا. والآداب العربية آدابنا من حيث أنها أصل معلوماتنا، ومنبع معارفنا ومواهبنا العقلية . بل هي كل ما نعرفه من الحركة الفكرية التي

أحدثها اللسان وانضجتها العقول والقرائح . ولكننا نريد أن تكون لنا
آداب معاصرة تمثل حالتنا الاجتماعية وعركاتنا الفكرية ، والعصر الذي
نميش فيه . تمثل أوضاع في عقله ، والتاجر في خانوته ، والأمير في قصره ،
والعالمين تلاميذه وكتبه ، والشيخ في أهله ، والعابد في منجده وضومته ،
والشاب في مجونه وغرامه . أي نريد أن تكون لنا شفعية في آدابنا . ولا
نريد بذلك أن نهجر اللغة العربية وآدابها ، لأننا ان فطنا ذلك أصبحنا بلا
لغة وبلا أدب . اذ لا يمكن أن نضل الى ذلك بدون أن نرجع الى اللغة
العربية وآدابها ، بحيث تكون قاموساً لنا ونموذجاً لبلاغتنا ، وأمامنا نهدي
به في الصناعة الأدبية . وعلى الجملة تكون آدابنا عربية مصبغة بصبغة
مصرية . من هذه الوجهة يجب أن تتعصب لغة العربية وآدابها كما يتعصب
الأوروبيون الآن لغة اللاتينية واليونانية ، لأنها أصل لغاتهم ومستودع
مفاهيمهم . ولا يشكر انسان عايناً ذلك لان انشاقاً لا يمكنه انكار أثر
المدنية الغربية في العالم الأسلاني . ونمود فنقول ان كل ما رجوه هو
أن تكون لنا آداب معاصرة عربية : معاصرة في موضوعاتها ومفاهيمها ،
عربية في لغتها وبلاغتها وأصالتها .

ولا يحتمى على من ألقى نظرة اعمالية في الأدب العربي معوية تدريس
هذه الآداب : لأنها ليست آداب أمة واحدة وليست لها صبغة واحدة ، بل
من آداب أمت مختلفة المذاهب والاجناس والبيئات . ذلك الى سطحها التي
لا تكاد توجد في أدب أمة أخرى . ولذلك يكون من المنتصر على فرد
واحد أن يقوم بجمع تاريخ الأدب العربي معها علا ككتبه وقويت عزيمته ،
اذ لا بد له من الاعلاخ على كل ما كتب ولديه أكثر من «مليونين» من
المجلدات التي تجب ذراعتها . وذلك لا يقتضى لفرد واحد ، للشخص هذه

المؤلفات في جميعها وهرة أما كتبها . ثم في طريقة تأليفها وسهولة الاستفادة
 منها بدون جهد طويل وتعب كثير . وذلك أيضاً الى حاجة المدرس الى
 التسلع من القنون المختلفة ليتمكن تقديمها يرض عليه ، اذ لا يصح للمدرس
 الأدب العربي ان يمر بمقدمة ابن خلدون مثلاً بدون ان يدرسها دراسة
 اجمالية يبين فيها مذاهب المؤلف السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ولا
 يمكن ذلك الا اذا وقف أيضاً وقفاً اجمالياً على هذه المذاهب عند العرب
 وغيرهم قديماً وحديثاً ، ليعرف الخطأ من الصواب في آراء صاحب الكتاب .
 ويحل ذلك يقال في الفلسفة والعلوم وغيرها . وهنا من الصعوبة تكافؤ
 لأن تعلمنا الاولى لا يبيح لنا هذه الكفاية التي اكتسبها اهل اوربا من
 دراستهم الاولى .

لهذا كان كل ما يعمل الآن في الأدب العربي من قبيل التقييد . اذ
 لا تقبى دراسته دراسة تامة الا اذا جمعت خلاصته من شتى الكتب
 الكثيرة والمكاتب المتعددة ، وكتب الباحثون في ذلك كتابات تفيدية تبين
 هذه الآداب ، وما تحتوي عليه من الأفكار . ويتناول البحث في ذلك
 العلماء والأدباء والمؤرخون والفلاسفة والاجتماعيون ، وايتمت الحركة
 الادبية عندنا من البحث في النظم والديباجة ، كاللهاج والاستعارة ، والتشبيه
 والكنابة الى البحث في نفس الكاتب أو الشاعر وقدر معلوماته ، وما أودعه
 من خطأ أو صواب في شعره أو نثره ، وما اعتاده من التأثير النفسي
 والخارجي ، ووجه على كتابة ما كتب ، الى غير ذلك من المؤثرات
 ولو أن حمة أدباء العرب اتجهت الى هذا النوع من النقد والبحث ،
 بدل بذل المحنة في فهم النظم لوصلت الآداب العربية الى ما وصل اليه
 غيرها من المتأخرين والتأثير في المجتمع ، ولكان فهدنا لا دأينا أفضيل وأكمل

مما فهمه اليوم ، ولتغيرت طرق الفكر والخيال عندنا ، ولسارت آدابنا مع الأيام، ولتقدمت مع العلوم والأفكار . لأنه لا شيء أدى الى التقدم من البحث والنقد . ولا شيء أدى الى الوقوف والتقهقر من الإعجاب بالشيء والاكتفاء به عن سواه .

والطريقة التي نريد أن ندرس بها الأدب العربي هي طريقة نقدية، اذ بدون هذه الطريقة لا يمكن لاي دراسة من نوع ما ان تنتج أو تنمر . ولا لأي فكر أن يرق أو يتقدم، ولا يمكن أن تخطئ العقول أطوارها اللازمة ، ما دامت مقيدة بتأييد فكرة أو رأي تعمل على اثباته . نريد بطريقة النقد البحث في العوامل الحقيقية التي اعترت اللغة العربية وبلاغتها ، بحثاً مبيناً على الأسباب العلمية والاجتماعية . ثم الحكم على ذلك حكماً صحيحاً بقدر ما تهتدي اليه عقولنا ، وترشدنا اليه مباحثنا ، وبدون ان نرجع الى أقوال القدماء الا من حيث انها مراجع ، أو شيء من تاريخ اللغة ، لأنها عمدة الآراء أو قادة الباحثين . أما اذا أخذنا هذه الآراء كأصل قلده ، كان أخطر بنا أن نربأ بأنفسنا من عناء البحث والعمل ، لنسرد أقوال القدماء كما هي ، أو نجملها جميعاً مع بعض التصرف في العبارة . فيصبح تاريخ الأدب ملخص ما في كتب القدماء ، ولا يكون للؤلؤ الا الجمع والاختصار . نريد أن ندرس الأدب دراسة علمية كما يقول الاوروبيون . ولا يعني بالدراسة العلمية كما لا يعني الاوروبيون أنفسهم أيضاً ان الأدب يصبح ذا قواعد لا يتمدها ، كما في العلوم الرياضية أو الطبيعية . ذلك لن يكون . لأن الأدب فن من الفنون الجميلة الحكم فيه موكل الى الذوق السليم والادراك الصحيح . وانما تتبع خطة ذات قواعد وقوانين . وهذه الخطة هي ما يمكن أن تسمى طريقة علمية ، كما سنبين ذلك ان شاء الله .

نحن لا ندعى القدرة على القيام بهذا العمل الخطير ، لانا نعتقد أن أمامنا من الصعوبات في سبيل ذلك ما لا يذلل الا طول البحث والمثابرة على الدرس . وذلك لا يكون الا بعد زمن طويل ، وهو ما نرجو أن فصل اليه ان شاء الله في المستقبل . وليس من غرضنا أن نأثى في دراستنا بسلسلة من الشراء والكتاب ، تتبعها بشئ من تراجمهم والمختار من كلامهم . ذلك لا يعنيننا الآن ، اذ من السهل أن يقف الانسان على ترجمة الشاعر أو الكاتب ، ويمرر شيئاً عن حياته الأدبية . وانما غرضنا البحث عن روح اللغة العربية كما يقولون . وحل ما بها من الشعر والنثر حلاً نفسياً ، والبحث عن صلة ذلك بالاجتماع ، وعن المؤثرات التي أحدثت في نفس الشاعر أو الكاتب ميلاً خاصاً الى هذا النوع من البلاغة ، ثم صلة ذلك بمواهب الكاتب الفطرية ، وقيمة ما عنده من فنون البلاغة وضروب التعبير المختلفة ، وما له من الشخصية ، أى الابتكار والابداع في ذلك . وهذا يستلزم استيعاب ما كتبه الكاتب أو الشاعر بالقراءة والدرس قراءة دقيقة ، خالية من الميول والاهواء الشخصية بقدر الامكان

ومن شروط النقد الصحيح أن يعتمد الإنسان عن اهوائه وميوله عند ما يقرأ كاتباً أو شاعراً يريد أن يفهمه كما هو . ولا بد أن يتخلى أيضاً عن أذواقه الخاصة ، لأن الاستسلام الى ذوق الشخص ينافي طريقة النقد الصحيح . هذه الطريقة ، طريقة تخلى القارئ عن ذوقه الخاص ، وعن المؤثرات التي تحيط به ، تجعله يفهم الكاتب بذوق الكاتب ، ويفهم الشاعر بنفس الشاعر التي قال بها شعره . ولا بد من وضع القارئ نفسه في الظروف والأحوال التي أحاطت بالكاتب وقت كتابته . هذه الطريقة هي التي تمكن القارئ أو الناقد من فهم روح الكتابة . ولا بد من أن يفهم

الإنسان نفسه بين صفحات الكتاب الذي يريد أن يقرأه . فإذا انتهى من تحليل الكتابة وفهمها على طريقة الكاتب نفسه، رجع إلى معلوماته الشخصية ، وإلى ذوقه الشخصي ، وإلى ما اكتسبه من النقد بالتجربة والدرس ، في الحكم على المؤلف

يظن أهل العلم — وزيد بأهل العلم المشتغلين بالرياضيات والطبعيات وعلم النبات والحيوان — يظن بعض هؤلاء أن الأدب من الكليات . ويقولون كان أفضل وأنفع لواقع الاهتمام بالعلوم الاهتمام بالأدب . لأن من قسم العلوم كان يكون لنا المهندس والكيميائي والنباتي ، والطبيب والصيادلة ، وغيرهم ممن يفيد الاجتماع والأفراد أكثر مما يفيد الكاتب والشاعر والمخيط أو المؤرخ والفيلسوف . وقامهم أن الإنسان كان شاعراً قبل أن يكون عالماً ، وكأنياً وخطيباً قبل أن تصل نفسه إلى درك العلوم وفهمها . لأنه أول ما نطق أمكنه أن يعبر عما يحول بخاطره من حزن وفرح ولذة وألم . وأن الأدب للنفوس أشبه بالجهاز التنفسي للجسم . ولكن فهم الأدب بهذا النوع جاءنا من أن آدابنا أكثرها مبنية على الخيال والاستعارة والتشبيه ، وهو على رأي أدبائنا أفضل الأدب وأبلغه . ولا شك في أن هذا ضرب من الكليات . أما الأدب ، من حيث أنه لسان النفوس ، وترجمان المواقف ، وصورة الاجتماع ، وصحيفة من صحف التاريخ ، فهو من الضروريات لتهديب النفوس ، ومعرفة ما في طبيعة الإنسان من الأمراض النفسية والاجتماعية . بهذا قد يصلح الأدب ما لا يصلحه الطبيب ، وفعل الكلام ما لا يفعل الحسام . و « إن من البليان لسعراً »

والأدب معرض عام لأفكار الإنسان، ومسرح لأنواع العقول المختلفة:

تجد فيه الفيلسوف ينظر الى العالم نظر المفكر . يشفق عليه تارة ، ويسخر منه أخرى ، ويرشده مرة ، ويضله أحياناً . وتجد فيه الاجتماعى يبحث فى الاجتماع وعمله ، وينتحل لنفسه حق الزعامة وحق الحكم على نظام العالم . وتجد فيه العالم والطبيب ، والمتدين والملحد ، كل يعرض مذهبه وطرق بحثه . وتجد فيه الشاعر الخيالى ، يصور الحق باطلاً والباطل حقاً ، ويؤثر فى النفس فيسعدّها أو يشقيها . ويصور اليأس جعياً . والأمل جنة ونعماً . والأدب يجد فيه كل انسان طلبته . فهو صحيفة عامة من صحف الكون وقد ظهر لنا من المفيد أن نبدأ دراستنا هذا العام بمقدمة عامة نعرض فيها صورة اجمالية من الحركة الأدبية ، نحدد فيها الأدب ، ونبين أنواعه وخواصه ، وأثره فى الاجتماع وصلته به ، وأثره فى النفس وأثر النفس فيه ، والمذاهب الأدبية المختلفة ، وطرق البحث والتأليف ، وشيئاً من الموازنة بين الأدب العربى وغيره

والله المسئول ان يرشدنا الى الصواب وان يكلل أعمال الجامعة المصرية بالنجاح انه على ما يشاء قدير

الكلام البليغ ودراسته

أصبح من المقرر عند الادباء الآن: أن ليس الغرض من البلاغة^(١) سرور النفس وارتياحها بقراءة الشعر البليغ والكلام الممتع والنثر البديع، ليكون ذلك ضرباً من ضروب التسلية لحسب. لأن هذه المدنية الحديثة حملت الإنسان على الاهتمام بالمنافع والفوائد العقلية، كما جعلته مادياً يحتاج عبثاً لنفسه قبل كل شيء. ولذلك أصبحت جميع الفنون مصنوعة بصيغة علمية أو اجتماعية، الغرض منها نشر الأفكار والآراء والمباحث الاجتماعية والعلمية في قالب يسهل على النفس قبوله ويلذ للأستاذ تذوقه، ويسحر الألباب فيؤثر فيها الأثر المطلوب. ولهذا أيضاً قل الاهتمام بالبلاغة الوجدانية التي لا تشمل إلا على حركات النفوس والخيال وصور العواطف. واعتبروا البلاغة صورة للأفكار والعقول وشيئاً من الحياة العقلية والعلمية للأمم، وجزأ كبيراً من تاريخ الإنسان. ورأى بعض كبار الادباء أن البلاغة كالتاريخ من حيث الاستدلال بها على حياة الشعوب، غير أن التاريخ يدل على الحركة السياسية والبلاغة تدل على الحركة العقلية والاجتماعية. أو يدل التاريخ على حياة الإنسان العملية والبلاغة على حياته النفسية: فكروا أخلاق وذكاء،

(١) نريد بالبلاغة ما يطلق عليه الناس الآن اسم « أدب » وهو اثر العقول والأفكار الذي يظهر في الشعر والنثر (راجع الفصل التالي)

وفضيلة ورذيلة: وعلم وجهل وغير ذلك. فجعلوا البلاغة من شعر ونثر وسيلة للدرس طبائع الانسان ومعرفة نفوس الكتاب . وقصر بعض النقاد همه على معرفة حقائق النفوس من أثر الكتابات، وبني مذهبه في النقد على ذلك ، واستخرج حالة الكاتب النفسية (بسكلوجية) من كتاباته (١) .

وقالوا إن دراسة البلاغة هي التي نقلت التاريخ من ذكر الحوادث وسرد الوقائع إلى البحث في كل ما يمتري الإنسان ، وإلى وصف أحواله النفسية والاجتماعية . فانتقل التاريخ بواسطة البلاغة من تاريخ جاف للحوادث إلى تاريخ المدنية الإنسانية . وقالوا إن البلاغة هي سبيل الوصول إلى معرفة احوال الأمم في الأزمنة المختلفة ، وكيف كانت تفكر وتشعر وتدرك . وذلك مما يساعد على إيضاح التاريخ ويسير به في طريق أصح ، ويبين روح القوانين ومذاهب الاجتماع ورقى الأمم وانحطاطها

لذلك أصبحت دراسة البلاغة لدى الأمم الحديثة دراسة لكبار نفوسها وعقولها المفكرة ، أو كما يقولون دراسة للتاريخ الطبقي للنفوس الإنسانية . أو الغرض منها على حسب الاصطلاح العلمي (تشريح) النفوس والأفكار لمعرفة الصحيح من السقيم منها ، والحصول على صورة عامة من الحياة العقلية للإنسان . قال سمنت

(١) كما فعل سنت بوف النقاد الفرنسي الشهير المتوفى سنة ١٨٦٩

بوف : لم يبق لدى من السرور الا هذا النوع من « التحليل »
 النفسى الذى يمكن أن أعرف به تاريخ القول . وكل ما أريده من
 النقد الأدبى هو جعل البلاغة تاريخاً طبيعياً للنفوس .. الى آخر ما قال .
 فلم تصبح دراسة البلاغة قاصرة على الشعر والنثر الصناعى لا غير
 بدون نظر إلى صلة الكاتب أو الشاعر فيها . بل لابد من اعتبار كل
 ذلك مع البحث عن الصلة بين الكاتب وبين الحالة الاجتماعية .
 ويخيل إلى من يريد أن يدرس بلاغة العرب أن هذه الطريقة لا تجد
 لها مجالاً فيها . لأننا إذا أحصيناها وجدنا أنها تكاد تكون منحصرة
 فى نوع من الشعر الوجدانى الشخصى . ونجد هذا الشعر الذى ظهر
 فى الأمم الإسلامية المختلفة والبيئات المختلفة ، حافظاً لشكل واحد ،
 وأسلوب واحد ، لا من جهة الصناعة لا غير ، بل من جهة تصور
 المعانى وإدراكها أيضاً ، وربما كان ذلك صحيحاً . ولكن لا يلزم
 مدرس البلاغة العربية أن يبالغ فى ذلك ، فقد نجد فى بلاغة العرب
 ما يجده فى غيرها من أنواع الشعر والنثر ، ولكنه ليس ظاهراً فيها
 ظهوره فى غيره لقلته ولا اندماجه فى الوجدانيات . فكأنه إذا جاء
 قائماً بجىء عفواً مع ندورته المعروفة . ولذلك لا يصح أن يمد من
 أصول البلاغة العربية ، ولا من طبيعة هذا اللسان المبين
 على أنه من الممكن أن توجد هذه الطرق الحديثة فى دراسة
 بلاغة العرب من جهة صلتها بالتاريخ والاجتماع صلة صحيحة ،

ودراسة نفوس الكتاب والشعراء من أقوالهم بقدر ما تسمح به طبيعة هذه البلاغة وأصولها الفنية . غير أن ذلك لا يتسنى الآن . ولا يمكن أن تثبت هذه الطريقة إلا بعد أن يكثّر البحث على هذا النحو ، ويوجد بين المدرسين والنقاد علماء في الفلسفة والاجتماع تكون لهم طرق واضحة ومذاهب مبنية على قاعدة فلسفية أو طريقة اجتماعية علمية

ولأجل ان تدرس البلاغة العربية بهذه الطرق المفيدة ، لابد من مزج التاريخ الأسلامي بها . إذ لو كانت من الضروري الاستدلال على أطوار البلاغة بدراسة التاريخ، فذلك ألزم ما يكون في بلاغة العرب ، لأنها أشد ما تكون صلة بالتاريخ . إذ التاريخ الأسلامي من أكثر تواريخ الأمم وأشدّها حركة وانتقالاً، وأظهرها أثراً في العقول والافكار . لأنه ليس تاريخاً سياسياً لا غير ، بل هو أيضاً تاريخ ديني، أي تاريخ مذاهب وأحزاب دينية، وآراء في السياسة والاجتماع مبنية على أثر الدين في العقول والعقائد ولو كان كل المسلمين الذين ملأوا الأرض شرقاً وغرباً، ودوخوا العالم حيناً من الدهر من أصل عربي ، لفهم العربية الصحيحة ، لكافت تصوراتهم وإدراكاتهم عربية، ولظهرت مدينة الإسلام ظهوراً تاماً في بلاغة العرب ظهور مدنيات الأمم الأخرى في بلاغاتهم . ولكن تغلب الأتاجم على القولة مما فيها كثيراً من الصبغة العربية وجعلها

مدنية إسلامية مختلطة. فلم تجد اللغة العربية من سعة المجال ما كان يكون لها لو أن الدولة كانت عربية صرفه. فمضى مزج التاريخ بالبلاغة دراسة الاجتماع في زمن من الأزمان ، ودراسة الحالة العقلية ، أى معرفة الزمن بواسطة البحث عن كبار المفكرين والعلماء وآثار آرائهم في المجتمع . أو ببارة أخصر دراسة التاريخ الاجتماعى والحركة العقلية دراسة علمية تاريخية، بقطع النظر عن كل شئ سوى البحث عن الحقيقة، مع الابتعاد عن جميع الميول والأهواء والمذاهب الشخصية بقدر الامكان ، ثم البحث عن ذلك من الوجهة الفنية فى النظم والنثر

فليس الفرض على رأينا من دراسة للشعر الجاهلي مثلا أن نبين أنه خال من التكلف سهل العبارة ، ليس به من التشبيهات والاستعارات ما فى شعر المولدين ، وإن فلانا الشاعر بكى واستبكى وذكر الديار . وإنما الفرض الذى يجب ان يكون ضالة الباحث هو الحالة العقلية لهؤلاء الناس ، وعاداتهم الاجتماعية وتربيتهم النفسية ، وتصوراتهم وخيالهم ، ومجموع معلوماتهم وعواطفهم واحساساتهم ، وغير ذلك مما هو لب البلاغة وغرضها . وهذا هو غرض من قال إن الأدب صورة الاجتماع

لهذا لا بد من العناية بالتاريخ عناية تامة لمن يريد أن يدرس البلاغة . وبدون هذه الطريقة لا يمكن التمييز بين شعر وشعر ، ولا بين كتاب وكتاب ، إلا ما يظهر جليا من الاختلاف فى الأسلوب

والدياجة، مما لا يخفى على من له أدنى ملاحظة . هذه الصلة - صلة التاريخ الاجتماعى بالأدب والبلاغة - من أم الطرق التى يجب ان تتبع فى كشف مخبآت العقول، ومعرفة سير الحركة الفكرية لدى الأمم . مع هذا لا بد من دراسة التاريخ الخاص بالكتاب . وتقصّد من هنا أيضا ما قصدناه هناك من التاريخ العقلى ، أى تاريخ النفوس وحركات العقول، ان يريد ان يتكلم على شاعر فى شعره أو ناثر فى نثره، وعلى صلة الكاتب بغيره من المؤثرات التى كونت عقله ، وفكره من أشخاص عرفهم، ومن يثبات تربى فيها، ومن زمن عاش فيه ومر به . وبعد فلا بد من دراسة الأدب دراسة تاريخية أخرى . نريد بالدراسة التاريخية عدم العمل على مذهب أورائى ثابت يجعله الإنسان قاعدة له قبل الدراسة ليقبى عليه ما يعرف : كاعتبار أن بلاغة العرب مثلا أرقى وأصح ما أنتجته العقول والافكار، أو أنها ناقصة فى جملتها، قبل الاطلاع والدرس . مثل هذه المباحث المبينة على الأهواء الشخصية والمذاهب الثابتة هي خطأ فى مبسّتها وفى نهايتها . ولا يمكن أن توصل الى شيء من الحقيقة .

وليس الغرض من دراسة البلاغة دراسة تاريخية ، البحث عن الحوادث التاريخية العرفية ، كدلتناية بالتواريخ والازمنة التى ولّوهاش فيها الكتاب، وسيرم الشخصية ، أو سرد تاريخ البلاغة فى العصور المختلفة، بقصد إثباتها كما تذكر الحوادث التاريخية سواء بسواء .

هذه طريقة تاريخية تظهر في كتب الأدب مكملته ومتممة لموضوعاته العامة، كما يتخلل الأدب حوادث تاريخية صرفة، بقصد كشف مخبأته وتوضيح موضوعاته، على أنها ليست من الأدب ولا من البلاغة. ولا بد لمدرس البلاغة، من الملاحظة الصحيحة والموازنة والمقارنة، تقريباً للفهام وإيضاحاً للبلاغة نفسها. لأن هذا من دواعي ضبط آراء الباحث، وعدم اندفاعه في المدح أو الذم التامين للأهواء والأغراض. وهذا أيضاً من علامات الحزبية في الفكر ودقة البحث. فلا بد أن يكون الغرض من تدريس البلاغة البحث العلمي المبني على المعلومات الصحيحة، والوصول إلى الفهم الصحيح الخالي من التعصب القومي والميول المذهبية. فإن مدرس الأدب إن لم يكن كذلك كان كمن لديه نموذج جميل يريد أن يقيس عليه غيره ويجمله مثله. وليس الغرض من البحث والفهم المباحث اللفظية، أي ما يعطيه اللفظ من الدلائل والمعاني اللغوية لا غير، ولا الشرح والتأويل للجملة المعاني. بل الغرض البحث عن كل ما تنطوي عليه العبارات، من صور النفوس والآراء وأسرار اللغة، مما يصحح أن يعطى للإنسان صورة صحيحة من صور الحياة العقلية للأمم. ثم عن صلة ذلك بالأسباب التي دعت هذه المقول للخوض في هذه الموضوعات، وولدت هذا النوع من الفكر والخيال، ثم الوقوف على خواص اللغة وأثر الشعوب التي تميز أفكارها من سواها، وأثر الزمن والبيئة في ذلك، والأنواع

التي يكتب فيها الكتاب وقوانينها، وما في ذلك من شخصياتهم لأن الكتابة تمت بألف سبب لا يحيط بها .

قال الموسيو موريس كروازيه في مقدمة الجزء الاول من كتاب تاريخ الادب اليوناني: «إن جملة خطيب، أو بيت شعر لشاعر أشبه بمرآة ينعكس فيها صورة منها تدل على ماضى اللغة والتاريخ لشعب من الشعوب . وتدل على الفنى الذى وهبها هذا الشكل . كل هذا يرى فى الكتابات من شعر وثر ولأجل التمكن من الوصول الى ذلك ، لابد للباحث فى اللغة والأدب من أن يطلع على الفنون ، ويعرف الاخلاق والنظام الاجتماعى ، لترشده إلى قوة الذكاء للأمم وأثر الحوادث فى ذلك . ولا بد من الاعتماد على المخطوطات، لأن الغرض الأولى من دراستها هو معرفة العقول التي يظهر آثارها فى المؤلفات الفنية بواسطة العبارات الأصلية وضروب البيان . ومؤرخ الأدب كأثرخ الطبيعى ، أى المشتغل بدرس العلوم الطبيعية وجمعها ، فهو قبل كل شئ ذو ملاحظة خالية من الأهواء والاغراض . وليس معنى هذا أن مؤرخ الأدب ليس له حق الحكم ولا أن يكون له رأى بيديه . ولكن الواجب عليه أن يكتفى بالمعرفة الصحيحة . . . يقول سنت بوف: يلزم أن نكون كعلماء الطبيعة : نجمع مجموعات مختلفة تامة من العقول . ولكننا لا نتجنب الحكم عليها بنجبا كلياً . حتى نبتعد عن تذوقها . بل يكفى أن

نمنع أذواقنا من القلق والملل ونوقفها عند حدها ، لأن نعيمها موتا .
قال والنقد الحقيقي هو دراسة الاشخاص . أى دراسة السكت . اب وقوة
الادراك لديهم ، كل على حسب طبيعته بقصد الحصول على صورة
صحيحة من نفوسهم ، لنضعها فى المكان الذى تستحقه ، والمنزلة الفنية
التي تليق بها . ولا بد من العناية بالنصوص ، وموازنة بعضها ببعض ،
ومعرفة الصحيح من الخطأ فيها .

وهذا هو أساس ما يسمونه الآن طريقة علمية ، لأنها مبنية
على نوع من التحقيق العلمى الذى لا يتطرق اليه الشك . ولكن ذلك
من الصعوبة بمكان فى أدب العرب ، لأن الوقوف على «النسخة الاصلية»
كما يقولون ، لا يكاد يتحقق فى كل المؤلفات ، ولا سيما مجموعات
الشعر والنثر القديم ، غير أن ذلك لا يمنع من العمل على ذلك بقدر
الاستطاعة . على ان الظاهر لنا أن معرفة المؤلفات الاصلية ، ربما
لا تتحقق فى الادب العربى

الادب^(١) أو البلاغة

الأدب عند العرب يشمل كل شيء، أو هو مجموع معلومات الإنسان التي اكتسبها بالقراءة والدرس: من علوم عربية كالنحو والصرف، وعلوم البلاغة، والشعر والامثال والحكم والتاريخ. وغيرها: من فلسفة وسياسة واجتماع. وحتى جعل ابن قتيبة، في كتابه «أدب الكاتب» من شروط الاديب أن يعرف جملة من الرياضيات والصناعات. وقالوا الأدب كل ما تأدب به الإنسان، يقصدون بذلك كل ما صح أن يعرف فهو من الالفاظ التي ليست

(١) كانت دراسة الأدب العربي في مصر جارية على الاساليب القديمة، أي على طريقة الكامل للمبرد، وأمالى أبي على القالى، والبيان والتبيين للجاحظ، وأدب الكاتب لابن قتيبة، وغيرها من كتب الأدب الجامعة لكل شيء: من شعر وثر، وأخبار، وفكاهات وملح. واستمرت الحال على ذلك زمناً الى هذه الايام الاخيرة. فكانت دراسة الأدب أشبه بمختار من المنظوم والمنثور مع شرحها. وكان أكثر تدريس الآداب في الجامع الأزهر وغيره من المعاهد الدينية يأتي عرضاً بمناسبة شاهد نحوى أو لاثبات قاعدة بلاغية. فجمعت الكتب في ذلك، وبعضها احتوى على فوائد كثيرة مثل معاهد التنصيص وخزانة الأدب وغيرها. وكان

لها معان محدودة ، يطلق على دعوة الطعام، وعلى اللعادات والاخلاق
الكريمة ، وعلى التربية والتعليم . قال صاحب تاج المروس
« واطلاقه على العلوم العربية موله حدث في الاسلام » وقد توسع
المسامون في هذا اللفظ بسبب اختلاطهم بالمعجم ، حتى أصبح
معنى الأدب جامعاً للعلم والاخلاق والفنون والصنائع وغيرها فأطلقوه

المدرسون أنفسهم يشرحون ذلك بدون فهم لروح الأدب: لأن غرضهم
اثبات الشاهد وروايته . فكان اذا حفظ أحدهم شعراً حفظه لأثبات قاعدة
أو للاستدلال بلغته . وظهر كثير من الأدباء الذين كان مهمهم حفظ الأشعار
وأنساب الشعراء عن ظهر قلب، أو رواية الحوادث والامثال ، مثل المغفور
لها الشيخ الشنقيطي والشيخ حمزه فتح الله

قالوا ولما اطلع المرحوم على مبارك باشا على طريقة الافرنج في آدابهم،
أفصح بعض الأفاضل عما يريد الى الشيخ حمزه فتح الله، وطلب منه تدريس
ذلك في مدرسة دار العلوم . فابتدأ الشيخ حمزه يؤلف ويدرس كتابه
« المواهب الفتحية »، وكان يسمى ذلك علوم اللغة، غير أنه لم يخرج عما كان في
الكتب القديمة، ولم يتمد طرقها. وفعل مثل الشيخ حمزه فتح الله أو ما يقرب
منه الشيخ حسين المرصفي، أثناء تدريسه الآداب في المدرسة نفسها. ولما طاد
المرحوم الشيخ حسن توفيق من أوروبا عهد اليه بتدريس الآداب بمدرسة
دار العلوم. وكان رحمه الله ذكياً أديباً، اكتسب شيئاً من الأساليب الجديدة
في دراسة الآداب أثناء وجوده في ألمانيا. فبدأ يدرس الأدب على الطرق
الحديثة منذ عشرين عاماً فيما نعلم . فهو أول من فعل ذلك في مصر بل أول

على ضرب المود ولعب الشطرنج، وعلى الطب والهندسة والفروسة،
وعلى مجموع علوم العرب ، وعلى مقتطفات الحديث والسمر ، وما
يتلقاه الناس في المجالس

هذا التوسع العظيم في استعمال هذا اللفظ يدل على خفاء مدلوله،
وخصوصا ان هذا الاستعمال لم يخص في معنى من هذه المعاني (١)

من سن هذه الطريقة الجديدة، وجمع في كتاب لطيف له طائفة من الشعراء
مع تراجمهم بنوع خاص من الترتيب . وانتقلت دراسة الأدب العربي من
قراءة كتاب جامع لكل فنون اللغة : من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، وسير،
الى ترجمة شعراء عصر واحد بتسلسل خاص ، مع شيء من مختارات شعرهم .
وانجبت الافكار الى هذا النوع من البحث والتأليف الى اليوم . وظهر بعد
ذلك كتب وملخصات لاساندة الأدب في المدارس الاميرية ، وبعض الادباء .
ولكن لا يزال الأدب الى الآن غير واضح في عقول كثير منا، ولا تزال تتبع
الطرق القديمة في فهم الأدب . ولم تصل بعد حالة تعليم الآداب العربية الى
طريقة نافعة . أما في المعاهد الكبرى فالآداب عبارة عن تراجم الشعراء مع
شيء من مختار نظمهم ، بدون تمرض لنقد أو تحقيق . وأما في المدارس
النظامية فهو عبارة عن ملخص ذلك . ولنا العذر في هذا ، لأن تعليم الأدب
في مدارسنا لا يزال حديث العهد، فهو في حاجة الى زمن طويل لتحميم
الطرق وتهذيبها . ولا غرابة في ذلك، فقد كانت مثل هذه الطرق منتشرة في
أوروبا الى عهد قريب ، فاذا نحن بدأنا بها فانما نبدأ بشيء طبيعي

(١) وكان يمكن المقارنة بين كلمة أدب وبين اللفظ الا فرنجي Lettres

وقد رأينا بعد مراجعة آراء الأدباء، أن إطلاق هذا اللفظ على المعنى الذى نستعمله الآن، إطلاق ناقص لا يؤدى للمعنى الذى نريده نحن. لأننا نطلقه على الشعر والنثر فحسب. وذلك لا يطابق تعريف الأدب عند العرب. لأننا نريد أن ندرس ضروب الكلام وأنواع البلاغة، والمؤثرات التى أثرت فيها. ومن رأينا أنه مهما صح من العموم والخصوص والتأويلات الكثيرة، فإنه من الغامض أو من النقص في التعبير أن نخص الأدب بهذا المعنى الذى نريد، ونسلب عنه معانيه الأخرى، أو نستعمله استعمالا مشتركا، ولم يجلب علينا ذلك الا خطأ مشهور لم تداركه. وعندنا من الالفاظ ما هو أولى وأوفق.

وقد حد ابن خلدون الأدب ورأى «ألا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه او فيها» قال: «وانما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته» وفهم الأدب كما فهمه أهل زمانه، صناعة من الصناعات تتعلم وتتوصل إليها بالتمرين، لا أثر من آثار الكتاب والشعراء. فقال: «هو الأجادة

ولكن العرب أو المتكلمين بالعربية توسموا في معنى الأدب حتى أطلقوه على كل شئ ما عدا العلوم الشرعية. أما الفرنجة فخصوا كلمة *Lettres* بغير العلوم التى هى الرياضيات والطبىيات وعلم الحيوان والانسان، وفرقوا بين *Lettres* و *Littérature* وقالوا «*Faculté des Lettres*» أى كلية الآداب التى تدرس فيها الفلسفة والتاريخ بأنواعه، والجغرافيا وعلوم الاجتماع والموسيقى والشعر والنثر أى الكلام البليغ الذى يطلقون عليه *Littérature* وهو ما قصدناه نحن من كلمة أدب

في فن المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم». وجعل من تمام هذه الصناعة «أن يجمعوا لك من كلام العرب ما عساه أن تحصل به الملكة من شعر على الطبقة، وسجع متساو في الاجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبنوثة أثناء ذلك متفرقة، يستقرى منها في الغالب معظم القوانين العربية، مع ذكر بعض من أيام العرب، يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة». قال: «والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأسانيبهم، ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه إلا بعد فهمه...» واختصر التعريف فقال بعد ذلك: «ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف...»

نحن لا نفهم الأدب بهذا المعنى العام، ولن يكون تدريسا على هذه الطريقة العامة، ولكننا نريد أن يكون للأدب موضوع وأن نحدده حدا إيجابيا. لذلك رأينا أن نطابق على الشعر والنثر البليغ - وهو ما نقصده من الأدب، وما يراد من دراسته في مدارسنا - كلمة «بلاغة» وتعرف البلاغة (الأدب) حيثئذ: «بأنها الكلام الذي يدعو إلى الإعجاب من حيث الاقتنان في الصناعة، إذ لا يمكن أن نجري على التعريف القديم، وندخل في الأدب ما كان يقصده القدماء من

جميع فروع اللغة العربية . لأننا ليس من غرضنا أن ندرس ذلك ،
وليس من غرض إنسان يريد أن يقرأ كلام العرب أن يصرف وقته
في قراءة النحو والصرف ، وعلم العروض وعلوم البيان ، والجغرافيا
والتاريخ وغيرها . وإنما يريد أن يقرأ النثر والشعر لاغير ، ليقف على
أسرار اللغة ، وليهذب نفسه بما في ذلك من المعاني ، وليعرف أغراض
الكتاب والشعراء . وبالجمله ليعرف سر اللغة العربية وقيمتها ، وذلك
بقراءة الكلام البليغ نفسه من شعر ونثر . ويكفى أن يكون اللفظ
متينا ، والعبارة واضحة ، لتصل من نفس المتكلم الى نفس السامع .
كما روى الجاحظ : أن الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في
القلب ، وإذا خرجت من اللسان لم تتجاوز الآذان « معنى ذلك أن
الكاتب إذا كان مخلصا متأثرا بما يقول ، نال من نفس القارىء وبلغ
منه المراد . هذه هي البلاغة ، وهكذا يجب أن تفهم . فليس ما ندرسه
هو الأدب إذا دققنا النظر في التعريف المعروف . لأننا نريد أن ندرس
أنواع كلام العرب التى هو الغرض من دراسة الأدب .

قال صاحب كشف الظنون « الأدب علم يحترز به عن الغلل
في كلام العرب لفظا وكتابة » . وواضح بعد ذلك أن الأدب ليس هو
المنظوم والمنثور ، بل هو مجموع العلوم العربية كما قال المؤلف نفسه :
« إعلم أن فائدة التخاطب والمحاورات في إفادة العلوم واستفادتها ،
لما لم تتبين للطالبيين إلا بالالفاظ وأحوالها ، كان ضبط أحوالها مما

اعتنى به العلماء، فدعت معرفة أحوالها الى علوم انقسم أنواعها الى اثني عشر قسماً، سموها العلوم الادبية، لتوقف أدب الدرس عليها بالذات، وأدب النفس بالواسطة، وبالعلوم العربية أيضاً لبخهم عن الألفاظ العربية: (طبعة أوروبا صفحة ٢١٧)

وما دام الأدب هو ما يحتز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً وكتابة كما رأينا. أو هو كما قال الجرجاني في تعريفاته: «عبارة عن معرفة ما يحتز به عن جميع أنواع الخطأ» فلا يصح بعد هذا أن نريد منه النظم والنثر. لأن الأدب كما قالوا - وسيلة لفهم الشعر والنثر اللذين هما أنواع كلام العرب. والوسيلة غير الغاية. فلا بد أن نخص ما نفهمه الآن أدباً بالشعر والنثر البليغ، ونطلق عليه «بلاغة» لتكون تسمية حقيقية لآس الاصطلاح القديم، بل تنطبق على تعريف البلاغة، فنقول: «بلاغة العرب» ونريدها يريد الناس الآن من «أدب العرب»

وعلى هذا تكون البلاغة كل قول الفرض منه - قبل كل شيء - الاستيلاء على نفس السامع أو القارىء، بفصاحة العبارة وحسن التركيب، وبراعة الكاتب أو الشاعر. أو بعبارة أخصر «هى الكلام الفنى الممتع» والكلام الفنى يملأ نفس السامع، وعواطفه فى أى موضوع كان، وعلى أى معنى دل. وذلك يطابق معنى البلاغة عند العرب، كما قال الجاحظ:

« وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ، ومعناه في ظاهر لفظه فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً ، وكان صحيح الطبع ، بعيداً عن الاستكراه ، ومنزهاً عن الاختلال ، ومصوناً عن التكلف ، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة . ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ، ونفذت من قائلها على هذه الصفة ، أصبحها الله من التوفيق ، ومنحها من التأيد ، ما لا يتمتع عن تعظيمه صدور الجبابة . ولا يذهل عن فهمه عقول الجهلاء »^(١). ويمكن رفع اللبس بين البلاغة وعلوم البلاغة المصطلح عليها الآن ، بالرجوع الى قول عبد القاهر الجرجاني وأشياعه ، الذين كانوا يطلقون علوم البيان على علوم البلاغة . على أن الفرق واضح بين البلاغة وعلوم البلاغة ويؤيد قولنا إنه يصح إطلاق البلاغة على ما نسميه « أدب اللغة » أن البلاغة هي تحجير اللفظ واتقانه ، ليبلغ المعنى قلب السامع أو القارىء . بلا حجاز ، ولينال الكاتب أو الشاعر من الافئدة ما يريد . وهي المقصودة بقوله عليه السلام « إن من البيان لسحراً » وأنها إبلاغ المتكلم حاجته بحسن افهام السامع ، ولذلك سميت بلاغة . وأنها حسن العبارة مع صحة الدلالة^(٢) وأنها إهداء المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ .

(١) البيان والتبيين ج أول ص ٤٧

(٢) كتاب العمدة جزء أول ص ١٦٥

وأوضح من هذا قول ابن المقفع كما رواه ابن رشيقي وأبو هلال
المسكري والجاحظ: «قالوا لم يفسر أحد البلاغة تفسير ابن المقفع، إذ
قال البلاغة اسم لمعان تجرى في صور كثيرة، فمنها ما يكون في
السكون، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون شعراً، ومنها
ما يكون سجعاً، ومنها ما يكون خطباً. إلى آخر ما ذكر» (١) وقد
أطلقوا على الكلام البليغ بلاغة، وقالوا «بلاغات النساء» وإذا قالوا فلان
بليغ. أرادوا به شاعراً أو كاتباً فصيح العبارة، واضح المعنى، بقلبه
وبلسانه ضرب من سحر الكلام، وشئ من معرفة امتلاك الأفهام.
بخلاف الأديب فإنه ليس من الضروري أن يكون شاعراً أو ناثراً،
وفي الكلام الآتي عن البلاغة ما يدل أيضاً على صحة ذلك. مما رواه
الجاحظ في البيان والتبيين عن بعض الأدباء:

«أنذركم حسن الألفاظ، وحلاوة مخارج الكلام، فإن المعنى
إذا اكتسى لفظاً حسناً، وأعاره البليغ مخرجاً سهلاً، ومنحه المتكلم
قولاً متمشقاً، صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملاً. والمعاني إذا
اكتسبت الألفاظ الكريمة، وألبست الأوصاف الرفيعة، تحولت
في العيون عن مقادير صورها، وأرابت على حقائق أقدارها بقدر ما
ينبت، وعلى حسب ما زخرفت...

وليست كل كتابة تعد من البلاغة. فإن يكون الطيب بليفاً

في كتبه . ولا الرياضى أو العالم أو النبائى بليغاً فى نظرياته العلمية .
ولكنهم قد يكونون بليغاً فى قطع مخصوصة ، إذا تكلموا وكتبوا
كتابات بليغة ؛ يقصدون منها أن ينالوا من نفس القارئ أو السامع ،
بخلاف ما إذا قصدوا أن يفيدوا إفادة علمية ، أو أن يشرحوا نظرية
من نظرياتهم ، أو قاعدة من قواعدهم . لأن هذا ليس من البلاغة فى
شئ ، إذ غرض البلاغة غير غرض التعليم كما قلنا .

والأوروبيون إذا ذكروا من بين الكتاب علماء ، مثل ديكارت
(Descartes) أو مشرط أو اجتماعياً مثل روسو (Rousseau) و
منتسكيو (Montesquieu) أو فيلسوفاً مثل رنان (Renan) و تين
(Taine) و فولتير (Voltaire) فاعايد كرونهم من حيث أثرهم فى البلاغة ،
أولاً قففاء الحركة الكتابية أثر الحركة الفلسفية والاجتماعية ، لا من
حيث أنهم علماء أو فلاسفة

ولابد من الفرق بين البلاغة وتاريخها .^(١) فتاريخ البلاغة هو البحث
فى مجموع ما تنتجه قرائح الأمة من علوم وفنون . أو هو مجموع الحركة
الفكرية فى الأمة . ولذلك يكتب مؤرخ البلاغة عن الشاعر والنثر ، كما
يكتب عن الفيلسوف والعالم ، ليجمع صورة كاملة من الحياة العقلية
للأمة . فهو لذلك مضطر لأن يكتب عن كل من له أثر فى هذه الحركة .
وكان الأولى أن يسمى ذلك تاريخ العلوم والفنون ، ولكنهم أدخلوه

(١) أو الأدب وتاريخ الأدب على حسب ما هو معروف الآن

في تاريخ البلاغة من باب التوسع، لأنهم لم يكتبوا عن كل علم على حدة. ولم يتوسعوا في ذلك. ولأنهم كتبوا عن ذلك عرضاً لا ثبات أثر ذلك في تاريخ حركة اللغة. أما من يريد التمكن من شيء فعلياً يكتبه الخاصة به. وعلى كل حال فتاريخ البلاغة بالطريقة المعروفة الآن، لا يوجد في كتب العرب بهذا التسلسل، كما هو عند الأوروبيين. وكتب الأدب الخاصة بأمة من الأمم، مثل نفع الطيب مثلاً، عبارة عن دائرة معارف، لأن بها من كل شيء طرفاً، ففيها نبذ من التاريخ العام، وشذرات من التاريخ الخاص، وشيء من تراجم الأشخاص، من شعراء وملوك ونوكة وسوقة، وفيها شيء من الفكاهات والملح، وشيء عن وصف البلدان، وغير ذلك من الأمور التي لا تدخل في فن واحد. أما البلاغة فهي أخص من ذلك بكثير

وقد ظن جماعة من العلماء والأدباء أن الغرض من البلاغة نشر المعلومات الصحيحة بأسلوب يلذ للنفس. وقالوا إنه لا يصح أن يقول الشاعر ما لا معنى له، أو يكتب النثر صحيفة أو صحيفتين بدون أن تحتوي على معلومات مفيدة. وحتى قال تين (Taine) في مقدمة كتابه تاريخ البلاغة الانجليزية^(١) «إن البلاغة صورة كاملة صحيحة من الزمن والأشخاص الذين يعيشون فيه» وقال «إن الغرض من

(١) Histoire de la littérature anglaise وسيأتي مذهب

البلاغة التوصل الى معرفة نفس الإنسان. لأنها ظرف لأفكاره ، كما أن الصدف وعاء لما فيه . والرأى الصحيح السائد هو أن الغرض من البلاغة إعجاب القارىء أو السامع ببراعة الكاتب أو المتكلم ، وأنه لا يطلب من البليغ أن يملأ كلامه بشئ من المعلومات الصحيحة ، وليس الشاعر مضطراً لأن يأتي بالفلسفة والحكمة فى شعره ، كما أن الغرض من التصوير هو إعجاب الناظر ، والاستيلاء على حواسه الظاهرة بما فى الصورة من الابداع والاتقان . ولكن ليس معنى ذلك أن الكاتب أو الشاعر تصيد الالفاظ والجل الجميلة ، ويرصفها رصفاً بدون أن تحتوى على معان ، كما أنه لا يقصد من المصور أن يأتي بالألوان المختلفة بعضها بجوار بعض ، بدون أن يكون هناك رسم خاص أو صورة معينة ، والا كان الاعجاب اعجاباً ظاهراً لا يمس القلب ولا يحرك العواطف . كذلك البلاغة سواء بسواء ، وإذا كان الغرض الاعجاب ببلاغة الكاتب أو الشاعر ، فذلك لن يكون ذا أثر فعال فى النفس الا اذا كانت ذات معان دقيقة حقيقية أو تدل على الحقيقة . والأدباء المصريون الآن يرون أن البلاغة فن من الفنون الجميلة مثل التصوير والموسيقى ، الغرض منها تهذيب النفس وترقيق العواطف ، وتقوية الملاحظة ، فهو مسلاة النفوس وأنيس الجليس ؛ فعلى هذا هي ضرب من الكمال ، أما من جهة أنها ممرض عام للحياة ، وجمعية لأفكار الإنسان ، ومسرح الآراء والفلسفة ، فهي شئ من الضرورات لثرية

الأفكار وتهذيبها وإن جاء ذلك عرضاً لا قصداً . وظن جماعة من الأدباء أيضاً أنه يكفي الاطلاع على تاريخ البلاغة وتصفحها، ليقف الانسان وقفة إجمالية على سير الحركة الفكرية، وليكتفي بذلك من عناء قراءة كل كاتب أو شاعر أو مؤلف . ومن بين هؤلاء، رنان (Renan) فقد قال : «إن دراسة تاريخ البلاغة يمكنها أن تغني عن دراسة الكتب نفسها» ورد عليه في ذلك الأستاذ لنسون (Lanson) . في مقدمة كتابه تاريخ البلاغة الفرنسية ^(١)، وقال إن ذلك معنى سلبى للبلاغة، لأنه يجعلها أشبه بتاريخ الأفكار أو الأخلاق... قال : «ولا مناص من الرجوع الى المؤلفات نفسها، لا إلى اللخصات والمختصرات. إذ لا يكفي معرفة فن التصوير بقراءة تاريخية، بدون أن ينظر الانسان الى الصور نفسها . و البلاغة كالفنون لا يمكن التفرقة بينها وبين شخصية الكاتب » . إذ أنها تحتوي على معان ودقائق تتجدد كلما أنعم الانسان النظر فيها. كما أن القصيدة الواحدة كلما قرأها القارىء تأثرت نفسه بأثر جديد ، وفهم منها شيئاً جديداً. بل هي عبارة عن تعرين فكري، ونوع من ترقية النوق ، وضرب من السرور، وقال الاستاذ لنسون (M. Lanson) : «والبلاغة لا تتعلم ولا تحفظ. ولكن يتمهدها الانسان بالتنمية، وعمل اليها ويحبها » فن خواصها أنها توجد للنفس لذة عقلية وسروراً نفسياً، وذلك يساعد على تربية النوق واستعداد

(1) Histoire de la Littérature Française.

الفكر لقبول الجمال. كما أنها وسيلة من وسائل تربية النفوس تربية فنية. وإذا كان من غرض المشرع الأمر والنهي. ليعمل الناس الخير ويتجنبوا الشر، فليس من غرض البليغ - أى الكاتب أو الشاعر - عرض حقيقة من الحقائق، ولا أمر ولا نهى. ولكن غرضه الأول أن ينال من قلب السامعين والقارئ، ويؤثر فيهم ويحرك من نفوسهم، سواء قرب من الحقيقة أم بعد عنها. ومن هذه الوجهة ربما يصح أن نلتصق عذراً لأدباء العرب الذين قالوا في الشعر « إن أ كذبه أعذبه ». ولكن تهذيب الانسان وتعلمه العلوم والفنون المختلفة في هذه الأيام، حمله على أن لا يقبل شيئاً خالياً من معنى، أو محتوياً على فكر غير صحيح. ولذلك ظهرت الحركة العلمية الأديبة الآن، وغرض العلماء منها أن يمزجوا أنواع البلاغة بأنواع العلوم، وأن لا تكون البلاغة عبارة عن خيالات محضة، أو تصورات بعيدة عن الحقائق. وزجوا بها من مكانها الى موضع آخر أقرب الى العلوم، وظهرت القصص العديدة المملوءة بالمعلومات المفيدة والفنون المتعددة. ولكن لا يزال هناك حد فاصل بين البلاغة والعلم. لأن البلاغة دراسة العقول وحالة الاجتماع. فهي عبارة عن معلومات عامة، وملاحظات للكاتب، وتأثرات اكتسبها من الخارج، دخلت في نفسه وخرجت للناس لابساً شخصيته. ولم تغير حركة الايجابيين (Les Positivistes) العلمية من البلاغة الا طريقة التصور والخيال، أما البلاغة من حيث

إنها فن سره في تركيب اللفظ ، ووحى النفس ، فلم تنير بحال ما .
 وكل ما تنير هو موضوعاتها، التي أصبحت مبنية على التعقل والتدبر،
 وعلى عرض الحياة عرضاً مملوءاً بالحكمة والعبرة . وهذا أثر العلوم
 الحديثة ، وأثر تعلم الانسان وتربيته تربية علمية .

أنواع البلاغة

البلاغة أو الكلام البليغ فن من الفنون الجميلة الفطرية للإنسان . لأنه مدفوع بطبيعة الحاجة الى التفام ، وسائر بفطرتة الى التعبير عما يجول بخاطره من سرور وحزن وآلام ولفة وارتياح . وكل متكلم يرغب في أن يكون له سلطان على نفوس السامعين ، وأن يحملهم على تصديق مايقول ، والانسان حساس ، يتأثر بصناعة الكلام ، وتعمل فيه براعة المتكلم وحسن العبارة ما لا ينال منه البرهان والتعليل . والكلام من وسائل الاستيلاء على العقول ، وتقابل النفوس بعضها ببعض ، ونشر الحقائق والأدلة والبراهين . وبقدر ما تكون براعة المتكلم أو الكاتب في الوصول الى إضمار السامع ما يريد ، وبلوغه المعنى الذى قصد ، يكون كلامه أمتن ، وتكون عبارته أبلغ الى النفس . ومن هنا سمي الكلام بليغاً .

ولكن بلوغ هذا المراد صعب ، واختيار الألفاظ الدالة على المعاني المقصودة دلالة تامة عسير ، وكل إنسان له استعداد خاص ، وميل لنوع من التعبير يوافق طبعه ، وينطبق على مزاجه . والمعاني كثيرة مختلفة ، والألفاظ الدالة عليها تختلف في وضوح الدلالة ودرك المعنى . ولذلك اختلفت التمايز ، وتباينت الدلالات ، وتفاوتت

ضروب البلاغة بتفاوت الاستعداد الفطرى ، وقوة العقول . وقالوا
« اختيار المرء قطعة من عقله »

ولكن ليس كل إنسان أهلاً لأن يكون بليغاً، لأن البلاغة هبة
فطرية واستعداد نفسى . فليس أصعب من أن يصل الإنسان الى التعبير عما
يرى أو يشعر ، تعبيراً دالاً على الحقيقة دلالة تامة . لأن الإنسان يتفاوت
قوة وضعفاً فى ذلك ، كما يتفاوت فى إدراك المبصرات على حسب قوة
نظاره وضعفه . فقد يتألم آلاماً شديدة تكاد تذهب بقواه وتستولى
على جميع حواسه ، ومع ذلك لا يمكنه أن يفسر ما يشعر به الا بكلمات
معدودات محفوظات ، يقولها أيضاً من كدر صفوه إنسان لا يجب
مجلسه ، أو غاب عنه صديق وهو فى انتظاره منذ ساعة أو ساعتين .
وقد يظفر الإنسان بأمنيته ، ويحصل على ضالته المنشودة ، ولا
يستطيع أن يعبر عما فى أعصابه من الهياج ، وعما فى نفسه من السرور ،
الا باظهار الارتياح ، وبسط الجبين ، مما يحصل عند من لاقى صديقاً
له فى الطريق فهمش وبش فى وجهه .

وبالبلاغة إما أن تكون عبارة عن إظهار ما يجول فى نفس
الإنسان ، من عواطف واحساسات وخيالات وغيرها ، مما يدل
على شخصية الكاتب أو التكلم فحسب ، وإما أن تكون صورة
غير صورة نفس الكاتب أو الشاعر ، أى صورة من الحياة العامة
للإنسان أو جزءاً من تاريخ الإنسانية كما يقولون فالأولى هي البلاغة

الوجدانية (١) والثانية هي البلاغة الاجتماعية

هذا هو التقسيم الفني في البلاغة . وهذه هي أنواع البلاغة .
وعلي حسب ما تكون البلاغة جزءاً من الحياة العامة لكل إنسان
وفي كل زمن ، يكون الكلام أثبت ، وتكون العبارة أمتع ،
وتكون الكتابة أبقى وأخلد . لأن البلاغة التي تنال من كل نفس
هي التي تبقى ، والأفكار التي تجد لها عند كل إنسان أذناً واعية لا تبلى .
وذلك لا يكون إلا إذا صادفت شيئاً عاماً ينزل من كل نفس ، ويصح
أن يقبله كل فكر ، ولا يثقل علي الطبائع . وهذا هو سبب ارتياح
النفوس للحكم والمواعظ ، لأنها تنال من كل نفس ، وتتشرب إلى كل
فؤاد . وهو السر في رأى من فضل أشعار الحكمة في مثل قول
النابغة الذبياني:

ولست بمستبق أخا لا تلمه على شعث أي الرجال المهذب
وقدم أبا الطيب المتنبي ، وأبا العلاء المعري ، لأنهم جاؤا بالحكمة
في أشعارهم ، وتكلموا عن بعض طبائع الإنسان وعقائده الكامنة في
كثير من الأشخاص . مثل هذه البلاغة في القول تبقى ما بقي الإنسان (٢)
والناظر لأول وهلة في اللغة العربية يجدها خالية من هذا النوع

- (١) اخترنا أن نذكر عما يجول في نفس الإنسان ، وما هو عبارة عن
شخصيته « بلفظ وجداني » وهو يقابل كلمة (Littérature Lyrique)
(٢) ومن أجل ذلك بقي ذكر مولير ، وشكسبير ، ودانت ، وملتن ،

الذى له أثر فى نفس كل إنسان . لأن بلاغة اللغة العربية فى جملتها تعبر عن نفس قائلها لاغير ، ولا تكاد تخرج عن شعور الشاعر وتصورات الكاتب . لأن العواطف هى أصل الشعر العربى والباعث

وجوت وغيرهم ممن مثلوا العالم ، ورسخوا نفوس الناس ، ولا يكاد يكون لهم أثر فى كتاباتهم غير أسلوبهم . فقد قالوا عن مولير الكاتب الفرنسى الاجتماعى الشهير ، انه ليس له شخصية مطلقا حتى فى الاسلوب . لكنهم يبالغون فى ذلك . لان شخصية الكاتب لا بد أن تظهر فى كتاباته . وأقل ما تكون فى الصناعة وقوة التعبير . ولعلهم يقصدون أن مولير لم يهتم بشئ اهتمامه بتصوير الفضائل والذائل وتقد الاجتماع ، بدون أن يضم إليها شيئا من عنده . قالوا وهذا سر بقاء الآداب الفرنسية التى ظهرت فى القرن السابع عشر ، لانها وصفت الارواح العامة والنفوس الانسانية . لذلك لا تزال القصص التمثيلية لكرنى ورسين ومولير حائزة شهرتها الاولى . ولهذا بقى الى الآن شعر هو مروس الذى هو ينبوع البلاغة الاوروبية الحديثة . ومن أجل ذلك أيضا عنى الاوروبيون عناية خاصة بدراسة « الفليلة و ليلة » ، لأن هذا الكتاب بالرغم مما فيه من العيوب اللغوية ورداءة الاسلوب ، فانه يمثل بعض التمثيل الحياة الاجتماعية لأمة ملكت العالم حينئذ من الدهر ، ويشتمل على كثير من أخلاقها وعاداتها وميولها النفسية . واذا لم يمثل الحياة الحقيقية للمسلمين فى ذلك العصر ، فان به كثيرا من الحقائق التى كانت تدور بين ظهرانيهم . أما نحن فلم نعط الكتاب حقه من العناية لدراسته وتحليل ما به من الأفكار الاجتماعية ، ولا يزال كثير منا لا يعرف إلا اسمه :

عليه (١). ومن هنا كانت لهذه المتانة والقوة في التعبير ، إذ الانسان أخلص ما يكون اذا دفعه شعوره الى القول . ومتى أخلص الكاتب أو الشاعر ، فيما يقول ، كانت أثره أقوى في النفس ، وأدعى الى الإعجاب ؛ وكان جمال القول أظهر ، وكانت البلاغة أصح وأبين . وهذه ميزة الشعر الجاهلي ، لأنه يكاد يكون خالياً من المبالغة والكذب ، صادراً عما في نفس الشاعر وعقائده .

ولكنّ المواطن محدودة ، وشعور الانسان بالفرح والسرور والغضب والرضا لا يكاد يتغير ، ومهما وجد الانسان من ضروب التعبير في ذلك ، فإنها توشك أن تنفذ ، ليس للخيال فيها مجال واسع . ولذلك يكثر فيها تكرار المعنى الواحد . إذ الترام وشكواه ، أو البكاء والنحيب ، أو المدح والتم ، أو الوصف والتشبيه ، ذلك كله ذو ممان سرعان ما تنفذ من قائلها . ولذلك تجدد المعنى الواحد مكرراً عند نفس الشاعر في قصائد متعددة ، يسترها خلاف الألفاظ الظاهري .

ومن هنا أيضاً جاءت السرقة في الشعر . ذلك لأن المعاني والخيالات محدودة ، وفكر الشاعر محدود ، فلا بد للشاعر من تكرار المعنى والسطو على معاني غيره يلبسها لباساً آخر من الألفاظ . فتجد العاشق يخاف الرقيب ويشكو الجفاء والهجر ، ويتألم من طول الليل

(١) وهذا أظهر ما يكون في الشعر الجاهلي . وزيد بالمواطن الميول

النفسية التي تدفع الشاعر للقول

ويبكي ألم الفراق . على أن هذه المعاني تختلف باختلاف شعور كل انسان . وقد يجد فيها الشاعر مجالاً واسعاً (١) . ولكن شعراء العرب لم ييبحوا لأنفسهم هذه الحرية في القول ولا في الخيال ، بل وقفوا أنفسهم على اتباع طريقة الشعر القديم ، وأخذ يقلد بعضهم بعضاً في المعنى الواحد . ولا أنبئكم بما في باب «سرقه الشعر» ، فقد يجد الإنسان المعنى الواحد عند عشرات من الشعراء مكرراً .

ومع هذا فقد ظن العرب أن شعراءهم طرقوا كل معنى من قديم ، ووصلوا الى كل خيال (٢) فوضموا من أول الأمر القواعد والقوانين في ذلك ، ورسموا المعاني وحددوها ، وحصروا أنواع الشعر والخيال ، وجعلوا لها خطة وقانوناً . كما فعل قدامة في كتابة «نقد الشعر» وتبعه في ذلك من جاء بعده . روى ابن رشيق «في العمد» : أن قواعد الشعر أربعة : الرغبة والرغبة والطرب والغضب . فمع الرغبة يكون المدح والشكر ، ومع الرغبة يكون الاعتذار والاستعطاف ، ومع

(١) كالشعر الوجداني عند الفرنسيين : المسمى بالرومانتيك (Romantique) فان طريقة فيكتور هيغو في اشعاره الوجدانية ، غير طريقة لارتين ، وغير طريقة ألفريد دومسية ، وغير طريقة أندريه شنييه الخ ، على ضيق في هذا المجال وجفاف سريع في هذه الموضوعات التي لا تكون في الاشعار الاجتماعية .

(٢) كما قال عنتره في اول معلقته : هل غادر الشعراء من متردم ؟

الطرب يكون الشوق ورقة النسيب ، ومع الغضب يكون الهجاء والتوعد والعتاب الموجه ... وقيل لأحد الشعراء: أقول الشعر اليوم؟ فقال والله ما أطرب ولا أغضب ولا أشرب ولا أرغب. وإنما يجيء الشعر عند إحداهن . ورد بعضهم الشعر كله الى نوعين: مدح وهجاء. قل : «قالى المدح يرجع الرثاء؛ والافتخار والتشبيب ، وما تعلق بذلك من محمود الوصف ، كصفات الطلول والآثار والتشبيهات الحسان ، وكذلك تحسين الأخلاق، كالأمثال والحكم والمواعظ؛ والزهد في الدنيا والقناعة. والهجاء ضد ذلك». وقال اسحاق بن ابراهيم الموصلى : قلت لأعرابي من أشعر الناس؟ قال من إذا مدح رفع، وإذا هجا وضع . فكان الشعر عند العرب وجدانياً على حسب تقسيمهم وفهمهم له. وهذا من مميزاته، لأنه كله على هذا النحو حتى في الشعر الحماسي. فأنك إذا قرأت أخبار الحروب وجدت شخصية الشاعر ظاهرة فيها ، لأنه يفتخر بشجاعته وبمحبه . وذلك يجعل الشعر أقل أثراً في نفس القارئ مما إذا تجرد الشاعر عن نفسه ، ودخل فيما يصح أن يكون صورة من صور النفوس الأخرى . وحالة من الأحوال العامة . بخلاف الشعر الاجتماعي (١)

(١) مثل شعر رسين القصاص الفرنسى الشهير فى رواياته ، فإنه وصف أشخاصاً وقصد الى دراسة الاخلاق العامة فى الانسان ، وما هو كامن فى النفوس فأظهر ضعف المرأة وقلة ارادتها، ووصف ارواح النساء، وأظهر كل

لسنا الآن في موقف يسمح لنا أن نشرح هذه البلاغة العامة أو الاجتماعية شرحاً وافياً. ولكننا أردنا أن ندل عليها دلالة إجمالية، ليتبين الفرق بين البلاغتين. وليس لنا ولا لأنسان أن ينكر أن هذا النوع من البلاغة لا يوجد عند العرب وجوده في بلاغات الأمم الأخرى. أجل إن الحكم والمواظ تملأ أشعار العرب، ولكن هذا النوع من البلاغة النفسية^(١) « بسكلوجية » لا تكاد

دقيقة في ذلك، وبين أنواع الصلات بين الرجل والمرأة وضروب المشق والغرام، وما يدخل تحت ذلك من الاخلاق العامة، من شدة وضعف، وسذاجة وخداع، وغضب ورضى. ومن فتاة لينة الربيكة طيبة القلب مخلصه في حبها، وأخري يأكل الحقد من نفسها. تنكر الجليل، في عشقها ضرب من الآثرة. لا تقصد بذلك الاسد أطعها وارضاء شهواتها، لاجباً في المشق، ولا لأنها ذات عواطف رقيقة، ولا ذات نفس حساسة. وغير ذلك من الاخلاق العامة في المرأة. ووصف الرجل وأخلاقه، وأنه اذا عشق قد يكون اضعف انسان، وارق ماتكون نفس. وان هذه العظمة التي يتظاهر بها، وتلك القوة التي بها يقود المرأة ويمتاز بها منها تضيق في موقف المشق، وتزول في ساحة الغرام. وبين انه في كثير من الاحوال لا يكون الحب الاوسيلة لاظهار ما كمن في النفوس من قوة وضعف، وذكاء وسمة وضيق في قوة الادراك.

(١) اختارنا كلمة « نفسية » لتدل على ما يراد من قولهم

(Psychologique)

توجد عند العرب، وان وجدت فهي قليلة نادرة ندور وجود الشعر القصصى. لأن (تحليل) نفس من النفوس الانسانية لا يكون، ولا يمكن أن يكون، الا في القصص الطويلة التامة. والشعر العربي لا يعرف القصص الطوال، وان وجدت قصيدة أو قصيدتان في ذلك فلا يصح أن يحكم به على الشعر العربي لندورته. ويكفي في ذلك ان أصبح الغزل افتتاح كل قصيدة، كذكر الغرام ووصف الدمن وبكاء الأطلال؛ حتى صار ذلك طابعاً من طوابع الشعر العربي، وان كان الشاعر لم يعشق عمره، ولم يتذوق للغرام معنى، ولو كان المقام لا يصح فيه ذكر العشق (١)

غير أن هذه هي طريقة الشعر العربي وذلك أسلوبه، فلا يعاب عليه ذلك. كما أن شعراء اليونان كانوا يبدأون شعرهم بمناجاة ربة الشعر، لأن هذا أثر يدل عليهم ويميزهم من غيرهم. كذلك الشعر العربي سواء بسواء.

ومهما يكن من شيء؛ فانا إذا بحثنا في الشعر العربي عن قصص طويلة مستوفاة لا نجد لها أثراً، كما نجد ذلك عند جميع الأمم الأخرى. وقد قال بعض المستشرقين: إن العرب كجميع الأمم السامية لا يعرفون الشعر القصصى الطويل. وإياه من طبيعة السامي أن يختصر

(١) كما بدأ البوصيري قصيدته المشهورة في مدح الرسول عليه

الصلاة والسلام

القول اختصاراً ، ويقصد الى الحكمة فيضمها في كلمة أو كلمتين ، ويعمد الى الفكر الكبير فيسطره في بيت أو بيتين . وإنه من شروط الشعر عنده أن يشتمل كل بيت على معنى تام ، ويكون قائماً بذاته . قالوا ولذلك كثرت الأمثال والحكم عندهم

ولعل العرب في جاهليتهم لم تنضج عندهم صناعة الشعر نضجاً كافياً . ومهما قيل من أن المطلقات لا يصح أن تكون من أوائل الشعر العربي ، لما بها من الصناعة والاتقان - وذلك يستلزم أن يكون الشعر قد تخطى زمناً طويلاً ، وأدرك أطواراً مختلفة - فأنا لا نزال نرى فيها سذاجة ظاهرة ، وصناعة أولية . وإذا جارينا بعض المستشرقين القائلين : بأن كثيراً من الشعر الجاهلي دخیل ، كانت السذاجة ممتدة في الصناعة الشعرية الى ما بعد الاسلام . والحق أن طبيعة السامی غیر طبیعة الأمم الأخرى من حيث الخيال والتصور . فقد سلك مسلكاً آخر في طرق التعبير غير ما سلكه غيره ، ولم يلتفت لمجاراة الأمم الأخرى في بلاغتهم . ولم يسمح له حب لغته والأعجاب بها ، أن يقلدهم ، أو أن يزيد شيئاً لم يكن من مخترعاته ، ولا من مميزات لغته . فاكتمى بما عنده وقنع بما في يده .

وتقسيم العرب للشعر لم يكن من حيث الأغراض العامة كما قسمناه . وإنما قسموه من جهة النوع ، أو من جهة أغراض الشاعر نفسه : كالمدح والنم ، والوصف والنسيب ، الى آخر ما هناك .

وجاء النقد فأثروا هذا التقسيم . ولم يفكروا في تقسيم آخر ، كما فعل أهل أوروبا في تقسيم الشعر إلى « أيك » وإلى « ليريك » الخ . بل كان تقسيمهم جزئياً لا كلياً . وذهب بهم ذلك إلى البحث في البيت الواحد أو البيتين . وأكثروا من البحث في اللفظ والديباجة . فقسم ابن قتيبة في مقدمة كتابه « الشعر والشعراء » أنواع الشعر « إلى ما جاد لفظه ومعناه ، وإلى ما جاد معناه وساء لفظه » إلى آخر ما قل هناك . وذكر قدامة بن جعفر في كتابه « نقد الشعر » شيئاً مثل هذا : كنت اللفظ « بأن يكون سمحاً ، سهل مخرج الحروف من مواضعها ، عليه رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة » . ونعت الوزن ثم نعت القوافي ، الخ . وذكر « أن أغراض الشعراء وما م عليه أكثر حوماً ، وعليه أشد روماً ، هو المديح والهجاء ، والنسيب والمرثي ، والوصف والتشبيه . . . » وأخذ يذكر نعوت وشروط هذه المعاني . وكذلك قلده من جاء بعده . فسار الأدباء على هذا النحو ، ولم يفتح النقد باباً جديداً في الشعر . بل ألزموا الشعراء أن يقتصروا أثر المتقدمين في موضوعاتهم وأساليبهم . وهذا من الأسباب في وقوف حركة البلاغة عند العرب . فإذا لم تحصل هناك أنواع جديدة ، خصوصاً في الشعر (١) فلأن المتأخرين اقتفوا أثر المتقدمين

(١) لأن النثر تغير بمرور الزمان وحدث فيه من الأنواع ما لم يحدث

فلم يتدعوا ، ولم يبحثوا للبلاغة نفسها ، وإنما جعلوها وسيلة لا غاية .
ومن أسباب عدم وجود الشعر القصصى عند العرب عدم نظر
العربي في الاجتماع نظرة عامة . لأن العربي كان يهتم بنفسه وبفوائده
الشخصية . ومن هنا جاءت مسألة المصيبة ، والغرض منها حماية
الشخص ضمن قبيلته ، وحالته المعيشية تجبره على ذلك ، وعيشته
البدوية وما فيها من القتال والنزاع سيرت أفكاره في طريق خاص .
والشعر القصصى النفسى يحتاج الى شيء من العمل والكلفة ،
ودقة النظر والفكر ، وشيء من المعانى الفلسفية الاجتماعية . لأنه
يستلزم اظهار البلاغة في معنى فلسفى . بمثل ذلك يمكن أن يفيد الشعر
لأنه يصور النفوس تصويراً تاماً ، ويصور الحياة صورة حقيقية
أو قريبة من الحقيقة . وهذا ما قصده العرب من وضع الحكم
والأمثال في البيت والبيتين من الشعر . ولكن ذلك لا يفيد الفائدة
التي في القصص . وقد أصبح من اللازم الآن أن يضم الكاتب أو
الشاعر على كلامه وأفكاره صفة الأشخاص الجسمية أبطال قصصه ،
ليجسم المعنى في نفس القارئ ، أو السامع ، ولتكون أقرب الى
الحقيقة وأدعى الى العظة .

كل هذا يحتاج الى الروية والفكر . والعربي لا يعرف الروية في
القول ، ولم يتعود كد انقريحة . كما قال أبو عثمان الحافظ :

« وكل شيء للعرب إنما هو بديهية وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست

هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجابة فكرة ولا استماعة. وإنما هو أن يصرف همه الى الكلام، والى رجز يوم الخصام، أو حين أن يمتح على رأس بئر، أو يحدو يمين، أو عند المقارعة والمناضلة، أو عند صراع أو في حرب، فها هو الا أن يصرف همه الى جملة المذهب، وإلى العود الذى اليه يقصد، فتأتيه المعاني إرسالا، وتنتال عليه الألفاظ اثثالا، ثم لا يبيده على نفسه. ولا يدرسه أحداً من ولده. وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكفون. وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر. وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا الى تحفظ، ويحتاجوا الى تدارس. وليس هم ممن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله. فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب» (١)

هذه هي حقيقة البلاغة عند العرب وجماع القول فيها (٢) وهذا يخالف طريقة الشعر القصصى المعروفة الآن، التي اتخذها الأدباء والكتّاب والشعراء قاعدة لهم. بل إن الشعر القصصى المصطلح عليه الآن المسمى عندهم «أليك» - وهو ما نسميه نحن بالشعر

(١) البيان والتبيين جزء ثالث ص ١٣

(٢) وأكثر ما يكون هذا ظهوراً في الشعر القديم

الحماسي ، خاص بالحروب وسير الشجعان ، - وما يلاقونه في حياتهم من الأسفار والحوادث ، كما في قصة «الأوديسي» لهوميروس وكما في «أنشودة رولند» الفرنسية التي فيها وصف حرب من حروب شالمان والشعر القصصي من لوازمه تسلسل المعنى لاتصال الأبيات بعضها ببعض . وذلك يخالف أصول الشعر العربي وصناعته . قال ابن خلدون في باب صناعة الشعر : (وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه ، حتى كأنه كلام مستقل عما قبله وما بعده ، وإذا أفرد كان تاماً في بابه في مدح أو تشييب أو رثاء ، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ما يستقل في إفادته . ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك ، ويستطرد للخروج من فن الى فن ، ومن مقصود الى مقصود)

وجملة القول أن الشعر العربي ميزته الأولى أنه شعر وجداني يمثل المواطن والاحساسات الشخصية ، وأنه احتوى في جلته على أنواع كثيرة ، وأن هذه الروح الشعرية الفطرية هي سبب ما فيه من المثانة وخفة الروح ، وموافقته لكثير من الطبائع . فإن أكبر مظاهر البلاغة العربية الأولى هو الشعر ، وأكبر منابع الشعر الفطرة والوجدان والخيال والحياة العامة . فالشعر القديم وجداني فطري في أصله وما أخذه ، اجتماعي في صورته وشكله . لأن به كثيراً من أثر الاجتماع العربي . ولكن الشعر القصصي ، والشعر التمثيلي بالمعنى

المعروف الآن عند الأدباء في بلاغات الأمم الأخرى لا وجود له
عند العرب (١)

على أن هذا ليس بمعيب للشعر العربي، لأن لكل أمة منزعا،
ولكل شعب خيالا خاصا - وطريقة خاصة في التصور والإدراك
والصناعة . وشعر العرب في نوعه لا يضارع ولا يجارى في أمة
أخرى .

(١) ويرى سليمان أفندي البستاني مترجم «الباذخة» هو ميروس اليونانية
أن كل أنواع الشعر التي عند الأمم الأخرى وجد ما يعادلها عند العرب .
وهو قول مبائع فيه لأنه لاحظ بنفسه في موضع آخر من مقدمة كتابه
غير ذلك .

الشعر الجاهلي

الأمة الفريسة من أذكي الأمم وأصفها قريحة ، وأكثرها استعداداً للرق . ولكنها انزوت بظليمة بلادها في جوف الصحراء فرصيت بحالتها ، ورغبت في البقاء عليها ، واكتسبت من حرمتها المطلقة نوعاً من الأعجاب ، قففت على غيرها . وحسب البدوي نفسه أفضل ما يكون إدراكاً ، وأكمل ما يكون أخلاقاً . تعود الحرية في أعماله ، فكان كل رئيس قبيلة مقيداً برأى أهله وعشيرته . وكان العربي كريماً يجود بكل شيء ، وكان سيفه ورمحه ورحله كل ما يملك . ينشأ فيه أصغر إنسان باسمه فلان ابن فلان . ومنع أنه كان ميالاً إلى المساواة ، وإلى هذا النوع الذي يسمونه الآن «ديمقراطية» كان يرى نفسه قد خص بمزايا ليست لغيره من الأمم الأخرى ، مزايا في جنسه وأخلاقه ، وعاداته ولغته ، وكل شيء لديه ، فترفع عن الصناعات والأعمال ، وוכל ذلك إلى الخدم والموالي والقييد ، وامتاز هو بالشجاعة والكرم والذكاء ، وقوة الخيال الشعري ، وبلاغة الكلام .

أما العصبية فكانت أشد ما تكون عند العرب ، وهي التي حفظت كيانهم ، كما أنها كانت من الأسباب التي هاجت الحرب بينهم . فقد كان العربي يجود بكل شيء في سبيل نصرته وقومه وعز

قييلته ، وهو مخاض كل الاخلاص ، لأن ذلك أصبح لديه من أغراض الحياة لحفظ نفسه وأهله .

نشأ العربي على هذه الحرية والسذاجة في العيش ، ووهبه صفاء سمائه وصفاء قريحته سهولة الكلام ، واكتسب من سهولة عيشه الرضا بما لديه . فلم يكن له هذا النوع من القلق في الفكر ، الذي يدعو إلى البحث وحب الاستطلاع . وكان يتهاون بضروب الآلام ، شأن كل شجاع ، ولم يكن يهتم بما سيكون في غده ، ولا بالبحث والتنقيب في أسرار الحياة . وكل ما يعرف عن حكمتهم وكتائبهم جل تشتدل على نصائح ، وعبارات مملوءة بالحكم والعبرة . هذه الحياة الفطرية بما فيها من البساطة والسذاجة والأخلاق ، من كرم وشجاعة ووفاء ، هي كل الشعر العربي الجاهلي ، أو الشعر العربي الجاهلي هو كل ذلك . كان العربي يصف في شعره ما يراه ، ويتكلم عما يشمر به في نفسه من عواطف وفضائل . وقد تكلم وعبر عما يجول بخاطرهم بنفس الشجاعة والاقدام اللذين كانوا في الحياة .

والعرب أكثر الأمم اهتماماً بالشعر ، واشتغالا به ، فلا تكاد تجد عربياً إلا نطق بالشعر ، وقال الأبيات والقصائد ، سواء في ذلك رجالهم ونساؤهم وبناتهم وصبياتهم . لأن الشعر طبيعة من طبائعهم ، وسجية من سجائهم ، فاهو إلا أن يحرك نفس العربي

داع صغير أو كبير لينفتق لسانه بالكلام البليغ ، وليسترسل في القول استرسالاً ، فيبدع ويفرب ، ويستولى على النفوس استيلاءً ، ويقود الجماعات ويذكي الحروب ، ويصلح ذات البين ، ويفعل في النفس فعل الكأس .

ذلك لصفاء قريحته ، ولصفاء جوه ، ولسذاجة فكره وبساطة عيشه ، ولحاجته الى الغناء والتفاخر بحسبه ، والدفاع عن نفسه وأهله . ولأن طبيعة بلاده الجافة ذات الشكل الواحد لم تلهمه ولم توح إليه من أنواع الجمال غير جمال القول بالتعبير عما يجول بخاطره ، وإظهار عواطفه وإظهاراً ساذجاً . غاب عنه جمال الطبيعة من حقول وخمائل ومن جبال وتلال مكالة بالأشجار والأزهار . وندر لديه جريان الماء وهدوء الجو ، فلم ير إلا الصحراء المحرقة ذات النضاء اللانهائي - على قول المنطقيين - والنخل المصند في السماء على شكل واحد فآثر ذلك في خياله ، وجعله أيضاً لا يعرف التغيير . ولكنه إنسان له نفس ككل النفوس ، تتطلع الى الكلام والتعبير عما هو كامن فيها وعما تراه وتفهمه من هذه الحياة . وهي من النفوس الصافية ، تحب الجمال وتميل إلى فهمه ، وليس لها من وسائل الفنون الا البلاغة ، فاندفع بطبيعته إلى الشعر ، ووصف طبيعة بلاده ، وتفنن في ذكر ما يحيط به ، من حيوان وغيره ، ووصف كل دقيقة وعظيمة في ذلك . ثم أحب جمال المرأة لأنه كل ما عنده من الجمال ، فشبهها بالكواكب

والماء الزلال ، وتصيب ونسب بها ، لأنه رأى في الحب تسلياً للنفس ،
 وشقاء للغليل ، ووسيلة من وسائل الارتياح والسرور ، وداعياً من
 دواعي البلاغة . فأكثر من ذكرها في أشعاره ، وبدأ قصائده
 بذلك وهام بها هيام اليونان بذكر آلهتهم في أشعارهم ، فأصبح
 القزل طابعا من طوابع الشعر العربي ، وأبدع في ذلك أيما إبداع (١).

(١) وكثيراً ما ألهم الشعراء ذكر المرأة الإبداع في القول ورقة المواطف
 فكانوا يذكرونها في حروبهم ، كما قال عنتره :

ولقد ذكرتك والراح نواهل منى ويض الهند تقطر من دمي
 فوددت تقبيل السيوف لأنها لمعت كسبارق فنرك المتبسم
 وكانوا يفتخرون بشجاعتهم أمام المرأة ، لأن المرأة كانت تحب الشجاع
 وتفخر به ، كما ذكر بشر بن عوالة في أول قصيدته الشهيرة :

أعظم لو شهدت يبطن خبت وقد لاقى الهزبر أخاك بشراً
 إذا رأيت ليثاً أم ليثاً هزبراً أغلبا لاقى هزبراً
 وانك لتجد في الشعر الجاهلي من الرقة والانسجام ما يأخذ بالألباب

مثل قول عدي بن زيد :

وما ذلة هبت بليل تلومني	فلما غلت في اليوم قلت لها قصدي
أعاذل ان اليوم في غير كنهه	على ثنى من غيك المتردد
أعاذل ان الجهل من لغة الفتى	وان المنايا لرجال بمرصده
أعاذل ما أدنى الرشاد من الفتى	وأبعده منه اذا لم يسدد
أعاذل من تكتب له النار يلقيها	كتماح ومن يكتب له الفوز يسعد
أعاذل قد لاقت ما يزغ الفتى	وطابقت في المحجلين مشي المقيد

هذا ولم يقف الباحثون الى الآن على أثر يدل على أصيل الشعر العربي ولا كيف بدأ . وما وصل اليها من الشعر القديم لا يدل إلا على متانة في الصناعة ، مما لا يصح أن يكون من أوائل الشعر . والمبطنون أن الشعر القديم لم يصل إلينا لعدم تدوينه ، ولا انتشار الإمية في ذلك الزمن . إذ لا يمكن أن يصل الشاعر الى هذا الضرب من البيان ، ولا إلى هذا الإتقان إلا بتعمل كبير ، وجهد عظيم ، خصوصاً هذه الأوزان المختلفة والقوافي المتعددة . وإذا ذهبنا إلى أبعد ما قيل من الشعر الجاهلي قبل الإسلام بنحو قرنين - على بعض الأقوال - نرى أن هذا لا يكفي لما وصل اليه من الاتقان والامتناع في الصناعة ، ولا لوصول الأفكار لهذا الحد من الحكمة في القول كما في معلقة زهير ، وشعر عدى بن زيد وغيرها . لأن الأفراد لا يمكن أن يصلوا إلى ذلك إلا بعد تربية طويلة للمجموع يتخرج

أعاذل ما يدريك أن منيتي إلى ساعة في اليوم أوفى ضحى النيد

.....

ذرينى فاني انما لي ما مضى	أما لي من مالي اذا خف عودي
وحمت لميقاتي الى منيتي	وغودرت ان وسدت أو لم أوسد
وللوارث الباقي من المال فأتركي	عقابي فاني مصلح غير مفسد
كفى زاجراً للمرء أيام دهره	تروح له بالواعظات وتنتدى
بليت وأبليت الرجال وأصبحت	سنون طوال قدأنت قبل مولدي

والقصيدة طويلة تتمتها في جمهرة أشعار العرب (طبعة بولاق ١٩٠٤)

فيها أصحاب المذاهب الخاصة . فقل الشعر الجاهلي أقدم مما
نظن بكثير .

قالوا وأول ما افتق لسان العربي بالشعر كان في سيره مع
الأبل أثناء أسفاره ، التي كان يقطع فيها الصحراء المحرقة الواسعة
الفضاء ، وهو على جملة يهتز هذه الهزات المتوالية ، التي تطوى وتفسر
جسمه طياً ونشراً . فدعا ذلك الى الحياء ليقطع الوقت ، ولينخف
على هذا الحيوان ألم السير ، إذ يحنوّه الى سماع الغناء ينسى هذا الحيوان
الضبور كل ألم . وقد ظهر في حركات سيره شيء يشبه أن يكون
سببه الطرب من سماع الغناء ، في ارتفاع عنقه وانخفاضه . قالوا وأخذ
العربي أوزان الشعر من حركات الأبل في سيرها .

ومن المحتمل أن يكون هذا صحيحاً ، وأن يكون مادعا العربي
لقول الشعر كثرة أسفاره وأتباعه من اختراق الصحراء . ولكن
العربي ككل الناس من جهة العواطف والاحساسات والاستعداد
الى قول الشعر . بل ظهر أن العربي أكثر الناس استعدادا لقرض
الشعر ، وأكثر من قال شعراً ، ولا تكاد تجد أمة أخرى أنتج خيالها
من الكلام الموزون المقفى مثل ما أنتج العرب . ولا يوجد عدد من
الشعراء في أمة من الأمم أكثر من عدد شعراء العرب . لأن الشعر
كان سجية من سجاياهم ، فكان لديهم أشبه بالحديث والمسامرات
عند غيرهم . فلماذا لا تكون هذه الطبيعة النقية ، وهذا الاستعداد

السليم هما اللذان دعيا العرب لقول الشعر من أول الامر؛ وأن الحياة البدوية، والحاجة الى الدفاع عن النفس والأهل هي التي فتقت لسانه بهذا الكلام البليغ؛ وأن مفاخره جعلته يملك أعنة الكلام، ويتصرف هذا التصرف في القول؛ وأن هذه الصبغة التي في شعره فطرية ناشئة من أسباب كثيرة، بعضها خاص باللغة وغنائها، والبيئة وما فيها

وقد قال بعض المستشرقين مثل رينان ومن جرى على مذهبه: إن العرب ككل الأمم السامية ليس لها أساطير في شعرها، ولا في عقائدها، وأن هذا يدل على ضيق الخيال لديهم لأن الأساطير والخرافات إنما هي نتيجة سعة الخيال، ونتيجة الخبرة وحس البحث والاطلاع وأن الفكر كلما كان قلقاً متطلماً إلى غاية أسنى، وكان بعيد الغرض، دعاه ذلك إلى حب البحث، وإلى أن يكون في حركة مستمرة للوصول إلى ما يريد، كأنه يبحث عن حقيقة خفية. وكلما أكثر من البحث ظهرت له أشياء، ووقف على معان جديدة، وتبينت له أسرار دقيقة في الحياة، وعرف ما لم يكن يعرف قبلاً. قالوا كل ذلك يظهر أثره في بلاغات الأمم من نظم ونثر، كما هي الحال عند الأمم الآرية كليونان وغيرهم من الأمم الأوروبية. وقالوا سعة الخيال، ولا يقصدون بالخيال ما تقصده نحن من المجاز والتشبيه، وإنما يقصدون سعة الخيال في تصور الحقائق وفي إدراك

الموضوعات المختلفة . لأن أساطير اليونان كان منشأها البحث عن الخالق وتصوره ، فلم ترشدهم عقولهم إلا إلى ضرب من الخرافات ، كتبوا عنها وألقوا فيها الاسفار ، ونصبوا لها التماثيل ، وتوسعوا في الفنون فانتدل الباحثون بذلك على قوة الذكاء وسعة الخيال ، وحب الجمال والافتنان فيه . وربما كان هذا من الأسباب التي حملتهم على طول الكلام ، والميل إلى القصص في النثر والشعر ، لأن هذا النوع من البلاغة ليس إلا ضرباً من سعة الخيال في التصور والفكر والتعبير . ومن هنا يكون تعدد الأنواع في ضروب البلاغة نظماً ونثراً .

أنكر المستشرقون هذا النوع من سعة الخيال عند الأمم السامية ، وفي جملة العرب . ولكنهم يبالغون في ذلك ، لأن العرب تصوروا آلهة متعددة ونصبوا لها الأصنام قبل الإسلام ، وكانت لهم أساطير (١) ، وتخيلوا شعرائهم نفوساً أخرى من الجن كانت توحى إليهم عبقريتهم ، وعدوهم أصحاباً لكبار الشعراء وروؤا عنهم الشعر . قالوا فكان صاحب امرئ القيس لا يظن لا يخطئ صاحب عبيد بن الأبرص هبير ، وغير ذلك من الشعراء الكبار (٢) . أما إن الأمم السامية ذات أفكار هادئة غير قلقة ، راضية بصدق وصحة ما ترى ، فهذا صحيح في جلته . لأنهم أقنع الأمم في حب الاستطلاع ،

(١) ولكن لم يظهر ذلك في شعرهم ظهوره عند الأمم الأخرى

(٢) راجع جملة اشعار العرب في ذلك (ص ١٧ و ١٨)

وأرضاهم بما ليسهم . ولذلك أيضاً كانوا أقلهم فلسفة ، وأكثرهم سداجة في حالتهم الاجتماعية ، وفي نظام حكوماتهم . كما يظهر ذلك في بلاغتهم من شعر وثر ، وكلها أشبه بالحقائق المريانة كما يقولون . وقد قال جماعة من المستشرقين ، خصوصاً الألمانين منهم ، إن نسبة الشعر الجاهلي إلى قائله لا يصح الاعتماد عليها ولا التصديق بها . لأنه مهما صحت قوة الذاكرة عند العرب ومهما قويت حافظتهم ، فإنها لا تحتمل رواية كل هذا الشعر كما كان ، وكما نطق به الشعراء الجاهليون ، لأن الذاكرة كثيراً ما تخون ، والأمانة في النقل نقلاً صحيحاً لا تكون إلا بالكتابة والتقييد ، وأن حمادا الراوية ، جامع المعانيات وراويها متهم في روايته وفي صحة قوله ، ومطمعون في ذمته باقراره عن نفسه ، وبرواية معاصريه عنه . واستدلوا على ذلك بما في روايات الأغاني وغيرها ، مثل ما ذكر في ترجمته : (١) « سمعت المفضل الضبي يقول قد سلط على الشعر من حماد الراوية ما أنشده فلا يصلح أبداً ، فقيل له وكيف ذلك ، أيخفى في روايته أم يلحن ؟ قال ليته كان كذلك ، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب لا . ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ، ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه مذهب رجل ، ويدخله

(١) أنظر في هذا الموضوع من الأغاني الجزء الخامس في ترجمة حماد اقرار حماد في حضرة المهدي بما زاده من عنده في كلام زهير بن أبي سلمى

في شعره ، ويحمل ذلك عنه في الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد وأين ذلك» (١) وأن خلفا الأحمر وأمثاله خلقوا من الشعر ما لم يكن موجوداً في الجاهلية ، وكذبوا على الشعراء ، وكان يكفي نسبة الشعر إلى أى إنسان ، حتى لقد كانوا كثيراً ما يحفظون الكلام بدون معرفة قائله ، ولذلك تجدهم يعدونه من قصيدة لشاعر وصره لشاعر آخر من قصيدة أخرى . كل هذا يدل على خلط في الروايات ويحمل على عدم الثقة بها . قالوا ومما يضعف الاعتماد على الرواة تعدد الأشخاص المسدين باسم واحد . فقد ظهر أن هنالك سبعة عشر رجلاً كل منهم يسمى بامرئ القيس ، وأربعة يسمون بعائقة ، وثلاثة بعنترة ، وخمسة بطرفة . وهذا أيضاً من الأسباب التي تدعو إلى الخلط في معرفة صاحب القصيدة . وزادوا على ذلك أن الرواة كانوا يستبدلون بالعبارة البدوية المحضنة ، التي لا يفهمونها من الكلام القديم ، عبارات وألفاظاً من عندهم على الوزن والقافية نفسها ، لتكون أوضح لهم ولغيرهم . قالوا وإذا صدقنا ما قيل عن حماد الراوية ، من أنه كان يبي ضمن محفوظاته ستين قصيدة بتتدى كلها «بيات سعاد» ولا نعرف منها الآن إلا قصيدة كعب بن زهير ، ظهر لنا قيمة ما يقوله الرواة وصحة ما يروى عنهم . وقالوا أكثر من ذلك (٢) . وقد لخص هذه الآراء الميسو

«رينيه بيسيه» رئيس القسم الأدبي بجامعة الجزائر في رسالة له سماها
«الشعر العربي قبل الاسلام» .

الرواية في ذاتها متهمة ، ولا يصح الأخذ بها علمياً إن كانت
رواية ككل الروايات . ولكن المسلمين عنوا عناية خاصة بالرواية ،
حتى أصبحت من الطرق العلمية ، لأن كثيراً من أحكام الدين مبنية
عليها ، ولا يمكن أن تكون قاعدة علمية أثبت وأصح مما وضعوه في
رواية الحديث ، وما قرروه من الشروط في ذلك ، مما يصح الآن أن
يكون من أحدث الطرق العلمية . ولكن هل هذه العناية بنفسها
وجدت في رواية الشعر؟ هذا مالا يمكن الجزم به، بدليل ما نسب
الى الرواة وبدليل ما رواه من الاختلاف في ذلك ، فإن بعض الأشعار
لا يزال قائله مجهولاً . أما اذا اتبعنا الطرق العلمية المحضه ، التي تقول إنه لا
يصح الجزم بالشيء إلا إذا ثبت بدليل قطعي ، فلا يصح التصديق بذلك
تصديقاً تاماً ، لأنه يحتمل عدم الصحة . وأما اذا نظرنا نظرة المتساهل
الذى يحسن الظن ، ولا يقيد نفسه بالقواعد والقوانين العلمية ، فانا
لأنجاري هؤلاء في شكهم ، خصوصاً انه في المستحيل أن تكون
كل هذه الأشعار أو أكثرها مخترعة ، أو منسوبة الى غير قائلها
بدون سبب ولا داع إلى ذلك . وإذا كذب الرواة أو دسوا على بعض
الشعراء شيئاً ، فإن ذلك لا يمكن أن يصل الى مقدار ما نعرفه من الشعر
الجاهلي . وكيف يمكن اختراع هذا الشعر الكثير وبه من العبارات

والأساليب مايدل على أنه بدوى صرف ؛ وأى إنسان يمكنه أن يحصل على هذه القدرة، ليشغل وقته بذلك وينسبه الى غيره ، وكان أولى به أن يذكره لنفسه ليفخر به . وأى فائدة لأى معنوه أن يتعب فى التأليف ويقول هو لفلان . أترمى كل الرواة وعلماء اللغة والأدب بالكذب أو تهتهمهم بعدم الثقة ، لأن حماداً وغيره كذب مرة أو مرتين ؛ وهل يصح أن نحكم على البلد أجمع بالمرض لأن بها انساناً مريضاً ؟

إن المستشرقين يبالغون فى ذلك ، كما يبالغ بعض المؤرخين فى نسبة التاريخ اليونانى القديم أجمعه الى الاساطير والخرافات . والحق أن المسألة لاتزال موضع البحث ؛ ولا يمكن الجزم بشئ فى ذلك الآن . غير أننا نرجح أن كثيراً من الشعر القديم منسوب كذبا الى الشعراء المعروفين . ولكن هذا لا يطعن فى صبغته العربية من حيث الاسلوب .

البلاغة والاجتماع

هل البلاغة صورة الاجتماع؟ وهل يصح أن تتخذ حركة الكتابة من شعر وثر دلالة على حياة الأمم الاجتماعية، وعلى مجموع صورة الاجتماع من أفكار وعقائد، وتصورات وخيال، وذكاء ودقة في الفهم، وخمول في القريحة، أو على ما في الأمم من ميل إلى الجد وإلى اللهو، وما في النفوس من قوة وضعف وإرادة، وعلى اختلاف الأذواق وفهم الجمال، ثم على العادات وغير ذلك، مما يدل على شيء من التاريخ والأخلاق القومية؟

قال بعض الفلاسفة الاجتماعيين: « يلاحظ أنه حصل منذ هو مرسوس تقدم تدريجي في الكتابة والشعر. حتى لقد يمكن أن نعتبر البلاغة صورة للاجتماع، فقد مرت بأطوار كثيرة، وأنواع من الموضوعات الساذجة الخاصة بالأفراد، إلى الأنواع العامة، وتطرفت إلى الموضوعات الشريفة التي يمكن أن تمثل الجمهور، أي بعد أن كان الكاتب أو الشاعر لا يتكلم ولا يكتب إلا عن نفسه وعيشته الخاصة، أخذت الكتابة تتسرب إلى الموضوعات الاجتماعية شيئاً فشيئاً، حتى انتقلت من وصف الأشخاص إلى وصف الجمهور والمجتمع. وقالوا طريقة الكتابة والتعبير تدل على

نفس الكاتب وحقيقته . يريدون أن الافكار بنفسها مع أسلوبها تدل على صاحبها . وقالوا بعد ذلك إن البلاغة صورة الاجتماع . يريدون أن ما يوجد من الافكار في الكتابات من نظم وثر يمثل الحالة الاجتماعية ، ولا سيما الفكرية منها . وقالوا إن القوانين والنظامات أثر من آثار الرجال . أما البلاغة فتمثل شخصيات الأمم . يريدون أن الكتاب الاجتماعيين يمثلون دائماً في كتاباتهم الحالة الاجتماعية للأمم ، ويظهرون فيها مجموع الأفكار ومجموع الماديات السائدة في ذلك الوقت ، لأن هذه الكتابات إنما تمثل أشخاصاً ، وتصور أفراداً من المجتمع ، ومحور الكلام أو مغزى البلاغة يكون دائراً حول جماعة من بيئة خاصة ، فهي تمثل هذه البيئة . وأخلاق الكتاب والشعراء التي تبدو في كتاباتهم ، إنما هي حالة من أحوال البيئة التي يعيش فيها هؤلاء الكتاب ، فهم جزء من مجموع الجمهور الذي يعبرون عن حالته ، ويسمعا صرير أقلامهم صوته

وعلى ذلك فالحركة الكتابية هي نفس الاجتماع بما فيه ، أي صورة أصلية للأمم ، وحقيقة من الحقائق الثابتة ، تمثل كل ضروب الحياة ، وحركات عقول الأفراد من علماء وأدباء وفنيين وفلاسفة وغيرهم .

ويمكننا نحن أن نضرب لذلك مثلاً بالشعر العربي . مدة الدولة الأموية من الهجاء والمدح ، وانقسام الشعراء إلى أحزاب سياسية

كل يمثل رأياً من الآراء السائدة في ذلك الوقت ، وانقسم الشعراء الى علويين ينصرون آل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، وإلى أمويين يؤيدون سياسة بني أمية وغير ذلك

وهل يكون أدل على الحرية في ذلك الوقت من قول النعمان بن بشير وقد دخل على معاوية أمير المؤمنين يؤنبه على هجو الأخطال انصار معاوي إلا تعطنا الحق نتعرف
 ويشتمنا عبد الأراقم خلة وماذا الذي تجرى عليك الأراقم
 فإلى نار غير قطع لسانه فدونك من يرضيه منك الدرام
 وإني لا أغضى عن أمور كثيرة سترق بها يوماً اليك السلام
 فأنت والأمر الذي لست أهله ولكن ولي الحق والأمر هاشم
 فهذا الشعر يصح أن يكون صورة صحيحة من صور الحياة إذ ذاك، ويصح أن يدل على حرية الشعب مدة خلافة معاوية. ومثل ذلك يقال في العادات والاخلاق ، كقول امرأة رزقت بنتا ففضب عليها زوجها وهجرها إلى بيت قريب منها ، فكانت تنفى ابنتها بالأبيات الآتية

ما لأبي حمزة لا يأتينا يظل في البيت الذي يلينا
 غضبان أن لا تلد البنينا نأقه ما ذلك في أيدينا
 وإنما نأخذ ما أعطينا ونحن كالزروع لزارعينا

تبت ما قد زرعه فينا

فهذا أيضاً يدل على ضرب من المعاملات ، وعلى أحوال الاجتماع ، وعلى ما للمرأة من رقة الاخلاق ولين الجانب . قالوا ولما سمع زوجها هذا النشيد عم بتقييلها هي وابنتها ، فكان ذلك سببا لرجوعه الي زوجته . ومثل ذلك يقال في الأشعار الدالة على الكرم والشجاعة والعشق وغيرها .

قال أصحاب هذا المذهب إن « أمثال » ^(١) لافوتين الشاعر الفرنسي الشهير « وأخلاق » لابروير ^(٢) الكاتب النقدي ، تدل دلالة تامة على حالة الاجتماع في القرن السابع عشر في فرنسا، وعلى زمن لويس الرابع عشر وحاشيته ، لأن لافوتين مثل الأشخاص في صور حيوان ، ولا يروير ذكر في « أخلاقه » صور الذين كانوا يعيشون في ذلك الزمن ، بما لهم من الأخلاق، والمعادات فكأنما رسم الاجتماع والزمن اللذين كان يعيش فيها ، كما يرسم المصور لوحته بالألوان ويبين فيها مميزات الشخص

وعندنا نحن من الأمثلة على ذلك، ما يقرب من هذا في البلاغة المصرية « حديث عيسى بن هشام » لمحمد بك المولحي ، فإن فيه رسما للحياة والأسر في مصر على اختلافها في زمن من الأزمان . وهو من أفضل الكتب التي يصح الاعتماد عليها في معرفة الحياة المصرية

(١) اخترنا أن نطلق « الأمثال » على ما يسمونه « Fables » لانه أظهر فيه

(٢) (Caractères) La Bruyère

الحاضرة وفي معرفة الافكار والأخلاق والعادات المنتشرة عندنا
والفضائل والذائل السائدة فينا (١)

وكان من رأى جماعة من الأدباء أن القصص والروايات تصح
أن تكون منبعاً من منابع التاريخ ، ومرجعاً من مراجعهم ، لأنك
تجد فيها كل أشكال الناس : فتيها الطفل والشاب ، والجندى والحاكم
والمالى والشريف والسياسى بـمـيزاتهم وأخلاقهم النفسية والاجتماعية ،
وبأشكالهم الحقيقية فقد أخذت الكتابة شكلاً علمياً تاريخياً ، وصارت
البلاغة كتراجم لأشخاص ونفوس اجتماعية ، لأفراد خاصة معينة ،
أو بعبارة أخرى ، أصبحت الكتابة تمثل أخلاق المجتمع ، وتكشف
حقيقته ، كما أن العلوم يتوصل بها الى تقرير الحقائق ، كدرس طبيعة
حيوان ، أو صفة عامة فى فصيلة من فصائل النبات

هل أصحاب هذا الرأى محقون؟ وهل يؤخذ هذا الكلام
على علته؟ وهل الأشخاص الذين نراهم فى جوف القصص ، وفى
بطون الحكايات لهم صورة أصلية فى الخارج؟ وهل أوصافهم وأعمالهم
ووظائفهم حقيقة من الحقائق الثابتة؟ إذا بحثنا فى ذلك بحثاً دقيقاً

(١) مثل هذه الكتابة هى التى نوهنا عنها فى افتتاح محاضراتنا . وقلنا
اننا نريد أن تكون لنا آداب مصرية ، تمثل حالتنا الاجتماعية ، لتكون لنا
شخصية ظاهرة فى بلاغتنا وكتاباتنا ، وليعرف القراء منها فى أى مكان
وفى أى زمان كتبت .

وجدنا أن هناك فرقا ظاهراً ، وأحياناً مخالفة واضحة بين بعض الكتابات البلاغية ، وبين البيئة التي نبتت فيها وخرجت منها . وسبب ذلك أهواء الكاتب الشخصية وأغراضه النفسية ، أو تأييد فكرة يعمل على إثباتها ويبالغ في تقديسها

ذلك لا يظهر في الآداب العربية ظهوراً واضحاً ، لأن بلاغة العرب محصورة ، أو تكاد تكون محصورة في الشعر ، والشعر لا يمثل حالة الاجتماع تمثيل النثر له ، اضيق المجال فيه ، لأنه لايسع جميع الأفكار ولا يحتمل إظهار الحقائق كما ينبغي ، لما فيه من القوانين التي يجب على الشاعر اتباعها . وكثيراً ما تضطره الى ذكر ما لا يلزم أو حذف ما يلزم ، فالشاعر لا يجد في شعره الحرية المطلقة التي يجدها النثر في نثره . ولأن الشعر رغم كل شيء مبناه الخيال والمبالغات . والصناعة الشعرية كثيراً ما تضطر الشاعر اضطراراً لا تباع أهوائه ، خصوصاً الشعر العربي لأنه أكثر الشعر رونقاً وبهاء ، وأشدّه ارتباطاً بالنغمات الموسيقية ، والموازن والألفاظ الضخمة ، والاستمارة والتشبيه والمجاز (١)

(١) قال ابن رشيق في «كتاب العمدة» : وإنما سمي الشاعر شاعراً لأنه يشمر بما لا يشمر به غيره . فإن لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه ، أو استطراف لفظ وابتداعه ، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني ، أو نقص مما أطاله سواء من الألفاظ . أو صرف معنى الى وجه عن

فجال الشعر العربي في الصناعة . وهو كذلك عند جميع الأمم ،
 خصوصاً الشعر الوجداني ، فإنه يكاد يكون مبنياً على ذلك غسب .
 فكيف يستدل بالشعر على الحقيقة ؟ . وقولهم « إن الشعر ديوان
 العرب ، به أخلاقهم وعاداتهم وأنسابهم وحروبهم » ليس معناه أن
 الشعر يصح أن يكون دليلاً من أدلة التاريخ العام . فإذا روى أحد
 الشعراء قصة فلا يصح أن تؤخذ على أنها حقيقة من الحقائق الثابتة ، كما
 في كتب التاريخ ، وإلا لصح أن تعتبر الأساطير الشعرية « والأمثال »
 حجة تاريخية ، ولم يقل بذلك مفكر . لأن كل الشعر اليوناني القديم
 خرافي ، وكل ما فيه من الآلهة والحروب خرافي أيضاً ، وربما لم
 يحصل شيء مطلقاً من هذه الحروب ، بل من المحقق أن أشيل
 وأغمنون وإلهة الشعر التي نزلت من السماء ، أشخاص خياليون ،
 والقصة نفسها خيالية . بل قالوا إن هوموروس نفسه شخص خرافي
 لا أثر له في الحقيقة . فكيف تكون هذه الأسماء ومثلها دليلاً
 على حالة الاجتماع وعلى حياة الأمم دلالة تاريخية ؟ . وهل يصح أن
 نصدق بوجود الأشخاص الذين وجدوا في أشعار الجن عند أدباء
 العرب ؟ وأن تكون قصة « ألف ليلة وليلة » صحيفة صادقة من
 صحف التاريخ الأسلامي ؟ أو صورة صحيحة من صور الحياة

وجه آخر، كان اسم الشاعر عليه مجازاً لاحقيقة، ولم يكن له الافضل الوزن
 (ص ٧٤ جزء أول)

الاجتماعية في بنگداد ومصر وغيرها؛ لا زعم أن كل ما بها ضرب من الكذب أو الاقتراء، ولكن الإنسان يرى من أول وهلة أن بها مبالغات هي أثر الكتابة الخرافية، والأساطير الأدبية وأثر الصنعة، فيها أشخاص معروفون، فيها ملوك وامراء، فيها نساء وحكم، ولكن أوصافهم أو أشخاصهم غير حقيقية. وربما كان هذا الكذب الصناعي هو الذى يحمل القارى، أحياناً على استمرارها، والاسترسال فى قراءتها. لأن الأشياء التى هى غير مألوفة، كثيراً ما تعجب الإنسان، وتروى النفس التى تحب الخداع، وتميل إلى الانتقال وتحب التغير، خصوصاً عند ما يكون فيها من الأفكار والخيالات ما يحرك عواطف الشاب، ويعجب الشيوخ والكهول. وكثيراً ما يكون تشويه الحقيقة فى الفنون داعياً من دواعى الإعجاب. ما إذا يعجبنا أن نرى صورة مشوهة، ذات رأس ضخم على جسم صغير لا يمكنه أن يتحمل هذا الرأس؛ أليس ذلك لأنه غريب عنا، بعيد عما نراه من الحقائق، محرك فينا حب الاستطلاع؛ كذلك الحال فى جميع الفنون. غير أن هناك نوعاً من الفنون التى تدخل فى باب الحقائق، وتجعلها سائفة على النفس خفيفة الروح، سهلة القبول. فإن صورة يصورها المصور لإنسان، لا يمكن أن تكون غيره، ولكن ربما اقتضت الصناعة أن يضع على رأسه العمار بشكل خاص، أو أن يغير من شكل ملابسه أو لونها بعض التغير، أو أن يحمل

ارتفاع « طربوشه » مثلاً ارتفاعاً مناسباً لما يريد ، أو أن تقضى الصناعة وضع ثلاثة أو أربعة أزرة في ملابسه ، وهو لم يحمل إلا اثنين مثلاً . هذه التفصيلات لا تغير من حقيقة الشخص نفسه ، غير أنه لا وجود لها . كذلك الحال في الشعر والنثر . ففي أشعار العرب ما يدل في مجموعه على أخلاقهم ، كالكرم والشجاعة وعدم احتمال الضيم ، إلى غير ذلك مما ورد في شعرهم . ولكن لا يمكن أن ندرس إنساناً دراسة تامة في شعره . نعم قد يستدل من كتابات الرجل على شيء من أخلاقه . ويمكننا أن نعرف إن كان الشاعر عاقلاً أو مجنوناً ، كما يمكننا أن نعرف إن كان مخطئاً أو مصيباً في أفكاره . ولكن هل يصح أن نحكم على إنسان بالشجاعة لأنه مدح الشجاعة؟ أو نقول إنه كريم لأنه مدح الكرم؟ لدينا الآن من يصف السيف والرمح ، ويمدح الشجاعة والموت في سبيلها ، وهو لا يعرف أن يقبض على السيف ، وتهتز فرائصه خوفاً إذا همَّ إنسان يضربه يده لا بسيفه . وكَم من شاعر وصف الحجر وهو لم يشر بها ، ومدح التقوى وهو لم يعرفها .

وقد يكون للكاتب أو الشاعر رأى خاص ، يريد أن ينشره أو يعمل على تأييده ، ورأيه غير معروف في البيئة التي يعيش فيها ، أو معروف عند القلة . فان قصص بول بورجيه « Paul Bourget » القصص الفرنسي بها نزعة دينية كتوليكية لأنها تدعو إلى الكنيسة

الكتوليكية وإلى مذاهبها. وتعمل على تأييد ذلك. وأنطول فرانس « Ana'ole France » المعاصره رجل فيلسوف ملحد . قصصه مملوءة بالهزى، والسخرية من العالم ومن الأفكار الدينية، وكلا الكاتبين يكتب وينشر أفكاره الخاصة ، فى نفس البيئة التى ينشر فيها الآخر أفكاراً تخالفها . فأيهما يصح أن يكون قلبه وأفكاره دليلاً على البيئة التى يعيش فيها ؟ هذا يدل على نزعات فردية ، وعلى مجتمعات وأفكار خاصة ، لا على الأمة أو حالة الاجتماع العام . اللهم إلا فى الكتابة العلمية، أو فى مذهب الحقائق « Réalisme » الذى من غرضه إظهار الشئ كما هو . على أن ذلك لا يخلو من بعض المبالغة أحياناً ، ومن الصناعة التى تضطر الكاتب إلى الخروج عن الحقائق .

وعلى كل حال فلا يصح أن تعتبر البلاغة دليلاً صحيحاً على الزمن والأشخاص الذين ظهرت بين ظهرانيهم ، أو أن تكون أثراً تاريخياً . نعم لا تكون الكتابة من الأدلة التاريخية لأمة من الأمم . لأن الكاتب لا يقصد من وضع قصة تمثيلية لحادثة تاريخية تمثيلاً خالياً من الزيادة والنقص ، ولكنه يريد إظهار رأيه وإثباته فى قصته وهذا ما يدور عليه محور التمثيل . ولذلك يعمل على إظهاره بأى شكل كان ، وبأى وسيلة كانت . هذه الزينة التى توجد على المسارح من ستائر وأثاثات وألوان وأضواء ، وهذه الملابس والحركات والاشكال ، قد تكون غيرها فى الزمن الذى وجدت فيه القصة

وربما لا تشبها، كالكلام الكثير والمناظر المختلفة التي لا تكون من القصة في شيء، ولكن المؤلف يريد أن يعجب الحاضرين، وينال من نفوسهم بهذه المظاهر ليتوصل إلى إثبات فكرته، أو إلى نشر حقيقة خفية بهذه الوسائل. كل ذلك لازم تقتضيه قواعد الفن وتستلزمه الرغبة في الإعجاب. ولذلك كثيراً ما يغير أصحاب الفنون مناظر القصة التمثيلية إلى غيرها، لأنهم يرون ذلك أوفق وأدعى للجمال، ولأن الفنون ليس من غرضها البحث عن الحقائق. ذلك يرجع إلى الفلسفة والعلوم. إنما غرض الفنون إظهار الجمال هذا مثل ضربناه لأن الصناعة فيه أظهر، وعدم اتباع الحقيقة فيه آيين، والجري وراء أهواء الكاتب في إظهار البراعة فيه أوضح، لأنه مبني على المشاهدات. ومثل ذلك يقال في أنواع النثر والشعر. وهل مثل قول بن كلثوم:

إذا بلغ الرضيع لنا طعاماً تخمر له الجبار ساجدينا

يدل على حقيقة؟ وهل هذه كانت حالة الاجتماع في ذلك الزمن؟ هذا من باب الفخر والحماة وجمال القول والمبالغة، أو من التهاون بالحقائق لاقتضاء الصناعة ذلك. كل ما يمكن أن تدل عليه البلاغة من نظم ونثر، وقصص وحكايات وروايات تمثيلية واجتماعية، هو مجموع الحركة الفكرية للامم، والصورة العامة للميول والأهواء للمجتمع، وشيء من حركة النفوس والبقول، وبعض الأخلاق

والعادات التي يمكن أن تأخذ من بطون هذه الصحف وقد قال بعض النقاد إن الحالة الاجتماعية لأمة من الأمم تعرف من آراء النقاد أكثر مما تعرف من البلاغة نفسها . أي أنه يمكن أن يعرف الإنسان من ملاحظات النقاد على الكتاب والشعراء صحة مطابقتها للأخلاق والعادات من عدمها . لأن النقاد يرون ما لا يراه الكاتب نفسه ، فتكون آراؤهم أقرب إلى الصواب من آراء الكاتب . وهذه الآراء تبين أفكار الكاتب وحكمه على المجتمع الذي يعيش فيه . نضرب لذلك مثلاً بحالة القصص الاجتماعية الآن : كثير من هذه القصص يمثل طبقات الناس تمثيلاً غير حقيقي . يمثل المرأة أو الفتاة في حالة من الأخلاق لا يرضاها لها إنسان ، خصوصاً في موقف الحب والغرام ، كما هي الحال في القصص التمثيلية . فلو لم تظهر آراء النقاد ما في هذه الكتابات والأفكار من المبالغات ، واعتمد كل إنسان على ما يقرأه في أخذ الحقائق منها ، لامتلاأت نفسه خطأ من الحكم على المجتمع . وكما هي الحال للأجانب الذين يصفون البلاد من بطون الكتب لا غير ، كالقصص والروايات ، ويحكمون عليها بناء على ذلك . لهذا قيل إن الحكم على البلاغة نفسها هو صورة الاجتماع ، أي أن المؤرخ الذي يريد أن يأخذ شيئاً من كتابة الأمم للحكم على مدنياتها ، عليه أن يجمع آراء النقاد المختلفة ويوازن بينها ، ليستخلص منها صورة صحيحة من الحالة الاجتماعية . فقد

يُجد أفكاراً متناقضة مختلفة في عصر واحد، لأن كل إنسان له رأى،
 فإن لم يكن هناك تمييز بين هذه الأفكار فبأيها يحكم القارئ؟
 وعلى أى اجتماع يكون حكمه صحيحاً؟ وماذا تكون الحال إذا
 حكمنا على زمن الرشيد بشعر أبي نواس وأمثاله: وحكمنا على الشعراء
 بمثل هذه الأخلاق؟ وأبو نواس يكاد يكون وحيداً في بابه مع
 أصحابه. كما قال حمزة بن الحسن الاصبهاني جامع ديوان أبو نواس:
 «وقد خص شعر أبي نواس ممن لهج بإضافة المنحول اليه بما ليس
 في غيره من الاشعار، وذلك أن تعاطيه لقول الشعر كان على غير
 طريقهم، لأن جل أشعاره في اللهو والغزل والمجون والعبث، كأشعاره
 في وصف الخمر ورائحة النساء والغلمان. وأقل أشعاره مدائح، وليس
 هذا طريق الشعراء الذين كانوا في زمانه، وكانوا من بعده، فأبو نواس
 في توفره على المزمل بازاء عمران بن حطان وصالح بن عبد القدوس في
 توفرهما على الجدد الصرف»

هذا معنى أن آراء النقاد هي صورة الاجتماع أكثر من البلاغة
 نفسها. وجملة القول أن كل ما يصح أن يؤخذ من البلاغة هو الحالة
 العامة للأفكار، وطريق سيرها في زمن من الأزمان، حتى في
 البلاغة الحقيقية التي تنشر الحقائق بدون زيادة ولا نقص. لأنه
 ليس الغرض منها تقرير الحقائق، بل عرض صورة الشيء عرضاً
 إجمالياً، وبث العبرة والعظة. كما إذا وصف الكاتب رجلاً قذراً،

رث الثياب حافى الأقدام ، فإنه لا يصفه لذاته ، وإنما يصفه لإظهار
 النفس الكامنة فيه . وكما نجد في الكتابات الحديثة الآن أثناء
 الكلام على شخص من الأشخاص ، وصف حجراته ، وما لديه من
 الأثاث وغيرها . كل هذا للتوصل للحكم على الرجل وعلى نفسه .
 فإذا أردت أن تبحث عن أمة من الأمم فانك لا تجد لها في بلاغتها .
 وإنما تجد في بلاغتها أذواقها وأنواع ميولها

الزعات المختلفة

في فهم البلاغة

يقرر العالم نظريته ، ويبرهن على رأيه ، ولا يكاد ينتهي من تقريره البرهان حتى تخرج الحقيقة من نفسه الى نفوس سامعيه ، وتظهر آراؤه لدى تلاميذه جلية واضحة ، وتنتقل من تلاميذه إلى غيرهم ، وتدخل في مائة نفس ، وتملاً الف رأس ، كما خرجت من نفس قائلها ، وكما قرررها الأستاذ الأول : لا تؤثر فيها نفس أخرى ، ولا تغيرها آثار الناس . فالقضية القائلة « إن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين » ، والقضية القائلة « إن الاحتكاك يولد حرارة » ، لا تزال هي في كل رأس وعند أى إنسان

أما في البلاغات وفي أنواع الفنون فالأمر غير ذلك . لأن أثر الكاتب لا بد أن يكون ظاهراً فيها ظهوراً تاماً . فهو الذى يميزها من سواها ومن الاذواق الأخرى ؛ وهو الذى يكسبها رونقاً وجمالاً ، او يجعلها ثقيلة على النفس . ولكن ذوق الكاتب أو الشاعر لا يتفق مع كل نفس ، ولا يفهم بطريقة واحدة ، لاختلاف الاذواق في طرق الادراك التى يرجع اليها في الحكم على الفنون وفي تذوق الجمال . ولذلك يختلف الناس في تقدير وقبول البيت والقصيدة من الشعر ، كذلك الحال في الموسيقى والتصوير : تكون

هذه الصورة جميلة مقبولة لدى إنسان ، وغير مقبولة عند آخر .
ونجد فلاناً الموسيقار الشهير له طائفة تحبه وترغب في سماع صناعته ،
لأن نغماته شجية ، وهؤلاء يميلون للحزن والابتئاس . على حين أننا
نجد آخرين لا يرغبون في هذا النوع الذي لا يحمل على السرور .
غير أن هذه الفروق في الأذواق تقل في جماعة تربوا على طريقة
واحدة ، وعاشوا في بيئة واحدة ، وفي زمان واحد . ولكن متى كان
للمواطن أثر في إدراك الجمال والحكم عليه ، كان للخلاف مجال واسع
في تقويمها . هذا الاختلاف في الفهم والأدراك هو الذي يحجب ويميت
المذاهب والأفكار المختلفة في كل زمان . ومن هنا تنشأ الحركة
الفكرية ، واختلاف المذاهب والأطوار ، وتتولد المذاهب الكتابية ،
أو مذاهب البلاغة . لأن أثر الأفكار وأثر حركة العقول يظهر دائماً
في بلاغات الأمم الحية . إذ البلاغات ليست إلا صورة من حركات
الأفكار . كما حصل في القرن الثامن عشر في فرنسا ، حيث انتشرت
الفلسفة وانحطت الخيال وسقطت منزلة الشعر . وفي القرن التاسع
عشر ، حيث ابتدأت البلاغة بالمذهب الوجداني ، ثم بمذهب الطبيعيين
ثم بمذهب الحقائق ، وكما حصل في بلاغة العرب أن انحطت منزلة
الشعر عند ظهور الأسلام - على رأي بعض الأدباء - أي قل احترام
المسلمين للشعر في ذلك الوقت ، لاشتغالهم بالدين ونشر دعوته (١)
(١) وإن كانت بلاغة الشعر لم تنحط بل ارتقت بتأثير بلاغة القرآن ،

ولما أسس بنو أمية دولهم انتشرت أنواع المهجاء في الشعر ،
وشجع الخلفاء الشعراء على مدحهم وضم أعدائهم ، بما كانوا يفيضون
عليهم من العطايا والأموال الكثيرة ، وظهرت كل أنواع الشعر ،
وانتشر الغزل ، وظهر من كبار رجاله جميل وكثير وابن أبي ربيعة
وغيرهم ، وأخذ يظهر المجون . وبينما كان هؤلاء وغيرهم ممن أتى
بعدهم زمن العباسيين يفهمون البلاغة نوعاً من جبال القول ،
وضرباً من تسليية النفس ، وشيثاً من المجون والخلاعة ، وأحياناً آلة
للدفاع عن النفس والأهل ، ووسيلة من وسائل الكسب ، جاء علماء
اللغة والأدب ، كالأصمعي وأبي عبيدة وغيرهم ، فلم يحفلوا بالمحدثين
ولا بأشعارهم ، لأنهم كانوا ينظرون الى الشعر نظرة أخرى غير
نظرة أصحاب الفنون ، وكادوا يقصرونه على استنباط الأدلة اللغوية ،
وجعلوه وسيلة لتفسير الآيات الكريمة ، والأحاديث النبوية . وغمطوا
من حق الصنعة ووضعوا من قدر المحدثين ، لا لشيء سوى أنهم
محدثون (١) .

وكل ما حصل هو عدم الاهتمام بالشعر كما كان ذلك قبل الاسلام ، لان
بلاغة القرآن تحت كل بلاغة غيرها

(١) قال القاضي عبد العزيز الجرجاني صاحب كتاب «الوساطة بين
المتنبي وخصومه» : وما أكثر ما ترى ونسمع من حفاظ اللغة وجلة الرواة
من يلهج بعيب المتأخرين ، أن أحدهم ينشد البيت فيستحسنه ويستجيده

ولما انصرف المسلمون انصرافاً تاماً إلى الاشتغال بتفسير القرآن الكريم ، واهتم العلماء والأدباء منهم بجمع الأشعار واللغة ، قالوا إن علوم الأدب جمعاء وسيلة لفهم كتاب الله تعالى . وقالوا إن حكم

ويعجب منه ويختاره ، فإذا نسب لبعض أهل عصره وشعره زمانه ، كذب نفسه وتقض قوله ، ورأى تلك النفاضة أهون محملاً ، وأقل مرزداً من تسليم فضيلة المحدث ، والاقرار بالاحسان لمولد . حكى عن اسحق بن ابراهيم الموصلي ، أنه قال أذهبت الأصمى :

هل الى نظرة اليك سبيل فيبل الصدا ويشقى القليل

ان ما قل منك يكثر عندي وكثير من تحب القليل

فقال والله هذا الديباج المحسروانى ، وانه لمن تشدنى ؟ فقلت انهما

لليتهما . فقال لا جرم ، والله ان أثر التكلف فيهما ظاهر (ص ٤٧)

بمثل هذا يكون اختلاف الاذواق في فهم البلاغة من نظم وشر .

وفي القرن السابع عشر في فرنسا كان فهم الفرنسيين لبلاغتهم غيرها في

القرن الثامن عشر ، وغيرها الآن ، لأن بلاغتهم كانت غريبة عنهم ، لا تمثل

شيئاً من مجتمعاتهم ، ولا من شخصياتهم ، وكانوا يقدسون بلاغة اليونان

والرومان ويقلدونها في كل شئ حتى في الموضوعات ، ولم يكونوا أدركوا

بعد أن البلاغة صورة الاجتماع ، بل فهموها صورة لنفوس عامة :

لأشخاصيات الأمم ، وظنوا أنفسهم عاجزين عن الاختراع والابتكار في

ضروب القول وأساليب البلاغة ، الى أن انتشر مذهب ديكارت الفيلسوف

وظهر أثره في البلاغة ، كما ظهر في الفلسفة وغيرها . (راجع في هذا الكتاب

الكلام على القدماء والمحدثين في فرنسا)

البلاغة وحكم معرفة العلوم الأدبية الوجوب الكفائي ، وشرفها بشرف ما يتوصل إليه . فهي كلها علوم آلية . (كما قال ابن خلدون في مقدمته) كذلك كان فهم المسلمين للأدب والبلاغة . حتى لقد ترفع كثير منهم عن قول الشعر وذمه ذمّاً ؛ لأن السواد الأعظم من الشعراء جعله وسيلة للسؤال ، على ما كثر له من الرفعة في المنزلة والروعة في المدح والتم . وكان الأمراء والخلفاء يملكون الشعراء ويخافونهم . فلم يكن الشعر والبلاغة صورة من الاجتماع العام أو الخاص ، أو شيئاً جدياً في المجتمع ، بل كان شبه ألموبة للأهواء والأغراض ، ونسيلة للنفوس . ولم يكن لشاعر أن يقصد إلى تربية النفوس وتهذيب الأخلاق ، أو إظهار صورة عامة من صور الحياة ؛ إلا ما جاء عفواً عند بعض الشعراء الزهاد والحكماء ، مثل أبي المتاهية والمتنبي ، وأبي العلاء . فكانت روح البلاغة أو الروح الأدبية كأنها في حالة اختناق ، لأنها انحصرت في طائفتين ، وكلتا الطائفتين لم تعمل على رقيها كما كان ينبغي : فطائفة العلماء والمشتغلين بالدين والعلوم العربية اهتموا بالبلاغة من أجل ذلك فقط . فكان همهم الجمع والدرس ، لا شرح هذه البلاغة من حيث أنها بلاغة ، أو من حيث أنها أثر أدبي ، أو من حيث أنها نتيجة جهد العقول والقرائح ، بل لأنها وسيلة من وسائل حفظ اللغة وفهم مفرداتها .

وعلى ذلك انتشر هذا المذهب ، وبني النقد الأدبي ، بل لم يفهم

الأديب أو اللغوي أو العالم، الأدب إلا من هذه الوجهة . ومن هنا قالوا الفرض من الأدب التوصل إلى فهم كتاب الله تعالى . روى الجاحظ عن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس أنه قال: «كفاك من علم الدين أن تعلم ما لا يسع جهله ، وكفاك من علم الأدب أن تروى الشاهد والمثل» ^(١) وقيل لعمر بن عبيد: ما البلاغة ؟ قال «ما بلغ بك الجنة، وعدل بك عن النار، وما بصرك مواقع رشدك وعواقب غيك» ^(٢) هكذا فهم طائفة العلماء الأدب والبلاغة، وفسروها على حسب فهمهم. ولم يكن هناك غيرهم من النقاد والعلماء الذين يمكنهم أن يؤثروا في الحركة الفكرية بنير ذلك ، ولا من كان لآرائهم ما لهؤلاء من القوة والسلطان على الأدب والأدباء . فزجوا بالأدب والبلاغة في هذا السبيل ، وأصبح الشعر شيئاً «ثانوياً» كما يقولون . لأن جم العلماء والنقاد لم يكن متجهاً لفهم البلاغة فهماً حقيقياً . سأل سائل أحد هؤلاء العلماء عن حد البلاغة، فأجابه: «إنك إذا أردت تقرير حجة الله تعالى في عقول المتكلمين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الآذان ، المقبولة عند أهل الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة ، كنت أوتيت فصل

(١) (البيان والتبيين ج أول ص ٤٩)

(٢) (البيان والتبيين ج أول ص ٤٣)

الخطاب، واستوجبت من الله جزيل الثواب» (١) أما الطائفة الثانية ، وهي جماعة الشعراء والخلعا ، فقد كانت تتخذ البلاغة - خصوصاً الشعر - آلة من آلات اللهو والطرب والاستجداء. وحسبنا أن نرجع إلى الشعر والشعراء مدة الأمويين والعباسيين ، حتى عند الحكماء منهم مثل أبي الطيب وغيره . وحتى كان فهم النقاد أنفسهم للشعر فهماً غريباً . لأننا إذا سردنا أقوالهم وآراء الأدياء ، رأيناها غير محتوية على النقد «التحليلي» لمعانى الشعر. ومن برجع مقدمة ديوان أبي نواس وكلام أبي حاتم ، يركيف كانت آراء النقاد ، وأنها ليست إلا ألفاظاً مرصوفة غامضة المعنى؛ يقولها كل إنسان ، ليس فيها شيء من النقد الصحيح . وأبو حاتم السجستاني توفي في أواسط القرن الثالث الهجري ، أى إبان نضوج العلم والأدب عند العرب . فالذنب ليس على الشعراء ولا على الكتاب في ذلك ، لأنهم كتبوا ونظموا كثيراً وقالوا في كل شيء ، وطرقوا كل باب أوحى اليهم به نفوسهم وقرائمهم . ولكن حركة النقد لم تكن لديها القوة التى كانت تمكنها من الحكم على الآراء ، وقود الحركة الفكرية ، وتقل الأدب والبلاغة إلى طريق اجتماعي أفيده وأمتن وأفضل مما سارت فيه . بل ساعدت على وقوف البلاغة من شعروثر ، فلم تصل البلاغة العربية من التأثير في الاجتماع والتأثر منه ، إلى ما وصلت اليه بلاغات الأمم الأخرى .

ونمود فنقول لو وهب الله الأديب العربي من النقاد ما نبه العقول
الى فهم البلاغة فهماً اجتماعياً ، وبحث فيها مباحث اجتماعية ، وبين
أنها عامل من عوامل الاجتماع ، لكانت في نوعها أحسن بلاغة
وأتمها . لما للغة العربية من الميزة في الفناء ، وضروب التعبير ، وجمال
القول ، ومتانة الأسلوب . خصوصاً الصناعة اللمعية التي لا توجد
في لغة أخرى .

إن كل حركة ظهرت في بلاغات الأمم الأخرى ، وتقلتها من حال
الى حال ، كن منشؤها آراء النقاد وأفكارهم وإرشاداتهم . كحركة
الكتابة التي ظهرت في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر . فقادت
الأدباء الى الطرق المختلفة ، وأوجدت الأطوار الأدبية المعروفة

تبعه الشعراء والكتاب

الحوادث المختلفة واستعداد الأمم الفكرى ، لهما أثر عظيم فى سير البلاغة والأدب ومساعدتهما على الرقى. لأن ذلك أثر من آثار الاجتماع. وللكتاب أثر آخر فى الاجتماع، وأوفى الرأى العام، ليس أقل من أثر الاجتماع فى البلاغة. وعلى ذلك نرى مقدار التبعة التى تقع على قواد الحركة الفكرية والنقاد الذين يبدى زمام العقول. وما أشده هذه التبعة على الكاتب أو الشاعر، ولا سيما إذا كان فائق البراعة فى طريق الافهام وفى الاستيلاء على نفوس القراء ومعرفة امتلاك الأفكار. فقد يكفى أن يصل الكاتب الى درجة خاصة من البلاغة، ليتمكن من قيادة النفوس الى ما يريد ، وحملها على اعتقاد المعنى الذى قصد. مثل هذا الكاتب قد يكون خطراً عظيماً على الاجتماع ، إذا كان فى آرائه شىء من الخطأ ، أو فى مذهبه ما يخاف الاصلاح. كما أنه قد يصلح من النفوس ما لا تتمكن الحكومات بقوتها من إصلاحه ويساعد على تقويم الأخلاق ، وعلى نشر الأفكار الصحيحة ، وعلى ارتقاء المدنية ، وعلى توضيح المسائل الاجتماعية الكبرى ، وعلى استنارة العقول وتنقيتها. ولكن هذه القوة هى ما يخشى منه على الاجتماع ، وهى ما تحمل كثيراً من الخلقين على الخوف من اثرها لما فى عقول بعض الكتاب من الأفكار التى قد

تؤثر في نفوس القراء أثراً غير محمود ، بواسطة براعة الكاتب في جعل الصور التي يذكرها في شعره أو قصته أمراً قبولاً ، وأجدر بالاعتداء فهذه البراعة نفسها كما أنها تدل على عبقرية الكاتب ، تدعو الى الخوف منه ، فتكون من أكبر العيوب لديه . ولذلك ذم كثير من الخلقيين الشعر ، وخافوا من أثره وحذروا منه

وفي الحق ان جناية البلاغة على الاخلاق قد يكون خطرها عظيماً . ولكن لا بد من الفرق بين الفنون وتقويم الأخلاق . إذ ليس من غرض الفنون تقويم الاخلاق ، لأنها تقصد إلى إظهار الجمال بأي شكل كان ، وعلى أي طريقة كانت . وعلى كتب الأخلاق تقويم النفوس وتربيتها . وإلا لو أخذنا على البلاغات ما فيها من ضروب الغزل والمجون ، لوجب أن نحذف منها نحو نصفها . وهل نجد الآن قصة أو رواية تمثيلية بدون أن يكون للحب فيها أثر كبير . ذلك لأن تحريك هذه العاطفة من أكبر النواعي لحمل الناس على القراءة ودرس أفكار الكاتب وأغراض الكتابة . كما رأى ذلك ابن قتيبة في مقدمة « الشعر والشعراء » إذ قال : « لأن النسيب قريب من النفوس ، لا يبط بالقلوب ، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل ، وإلف النساء ، فليس يكاد يخلو أحد من أن يكون متعلقاً منه بسبب ، وضارباً فيه بسهم حلال أو حرام »

يقول الفقهاء لا حياء في الدين ، ويلزم أن يقول الأدباء

والكتاب والشعراء والفنيون لآحياء في الفنون ، كما يجب أن يقول العلماء لآحياء في العلم . فان الله تعالى خلق الإنسان ، وخلق له أنواع الجمال يتمتع بها ، وتوحى اليه من الأفكار والخيالات ما قد يساعد علي عبقريته . كما أنه خلق له الخير والشر ، ووهب له عقلاً يميز به الخبيث من الطيب ، وترك له الحرية المطلقة في اتباع الطريقين ، وبين له سوء العاقبة وحسن المآب . فكما أن العلم والفلسفة يبحثان عن حقائق الأشياء بأي وسيلة ، كذلك الفنون الجميلة ، تبحث عن اظهار الجمال بأي وسيلة ، وأى طريقة كانت ، لأنها سر من أسرار الحياة ، وسبب من أسباب ترقية المواطن والنفوس . اذ النفوس التي لا تعشق الجمال ينقصها كثير من فهم الحياة ، لأنها لا تدرك ما يحيط بها من جمال الكون الذي هو أبداع شئ في الوجود

لا بد أن تكون الحياة ككتاب مفتوح أمام كل إنسان بما فيه من جمال وقبح وفضيلة ورذيلة . لأن الله تعالى خلقه لننظر اليه ونفهمه وتتدبر ما فيه وتمتظ به . فتبصرة البلاغة راجعة الى نفس الجمهور ، وإلى القارئين أنفسهم . لأن القارئ كتملم يصرف وقته في معمل كيميائي ، ليفيد ويستفيد ، وليقف على أسرار ما لديه . فان استعمل المواد الكيميائية لقتل نفسه ، فقد « جنت على نفسها براقش » . والكاتب كالعالم يظهر نتيجة تجربته في الحياة ، وما رآه

وفهمه ، وعلى القارئ أن يستفيد ويميز بنفسه الضار والنافع (١) على أن كل كاتب له خيال خاص ، وطريقة خاصة ، وله أفكار خاصة تجذب لها من القراء من يميل إليها بطبيعته . فكل نفس تقبل ما يوافقها وترغب فيما تميل إليه . فالقصة التي تعرض صورة من صور الحب ، قد تضل نفوساً ، وقد تفتح على بعض الناس أبواباً من العجور لم يكونوا يعرفونها ، كما أنها قد توحى الى بعض النفوس حب الجمال ، ورقة الشعور ، وتهذيب المواقف . لأن الرجل الحساس ، صاحب الشعور الرقيق ، والنفس الشريفة ، هو الاخلاق الكريمة ، يذبه الحب ، ويرشده الغرام الى الفضيلة . وكثيراً ما كان الحب سبباً في اصلاح النفوس . ولكن لكل انسان استعداداً خاصاً في تصور الاشياء وفهمها . وعلى هذا الاستعداد تكون حظوته من السادة والشقاء تقوده إليها نفسه ، وترشده إليها فطرته . غير أنه لا يلزم قراءة هذه الكتب للعمل بما فيها ، كما تقرأ كتب الأخلاق وكتب الدين مثلاً ، وإنما تقرأ لدراسة موضوعاتها ، ومعرفة ما بها من الآراء ، وأسرار البلاغة والفصاحة

في قراءة الكتب عاملاً ، عامل التأثير ، وعامل الاستفادة . والثاني أكثر أمراً وأبقى . فان ما يبقى في نفس القارئ من المعلومات (١) هذا رأينا وهو يخالف بعض الباحثين في ذلك لأن منهم من يرى ان الغرض من البلاغة التهذيب والتعليم

التي اكتسبها من القراءة أضع وأثبت . أما التأثيرات والافعال التي منشؤها المواطن فانها سرعان ماتزول . فالكتاب الذي يصف مجلساً من مجالس الخمر، ليس عليه أدنى تبعه إذا قام إنسان بعد قراءة كلامه فشرب كأساً أو كأسين . كما أن الخلقى ليس في قدرته أن يحمل الناس على اتباع ما يقول . ولذلك قيل « إنه من الواجب علينا بث النصائح والارشادات ، ولكن ليس علينا حمل الناس على العمل بها » . ولو كان للبلاغة الأثر الذي يدعو إلى العمل بما فيها كانت كتب الأخلاق كافية في إصلاح النفوس . فلماذا يكون وصف المجنون سبباً في فساد الأخلاق والاجتماع ؟ ولو صح حذف كل ما من شأنه أن يفسد الأخلاق ، أو يؤثر فيها أثراً سيئاً ، لوجب على الإنسان أن يصب أذنيه ، ويغض عينيه ، حتى لا يرى ولا يسمع نصف المخلوقات أو أكثر ، ولعمل على عدم فهم كثير من الأمور التي يراها كل يوم أمامه في الحياة .

البلاغة من غرضها عرض كل شيء ، وعلى القارئ أن يحكم عقله ويميز الخبيث من الطيب

النقد الادبي

يقرأ الإنسان ليفهم . وفهم ليكون له رأى فيما يقرأ . وكل إنسان له استعداد خاص فى الفهم ، وطريق خاص فى الإدراك ، وذوق خاص فى قدر الكلام والحكم على الأفكار . ولعلك تعددت المذاهب وتفاوتت طرق البحث

القراءة والفهم والتفسير والحكم ، هى أصول النقد وهى حده أيضاً . إذ لا يمكن حد النقد حداً تاماً ، لعدم اندماجه فى قانون عام ، لأنه ليس علماً من العلوم التى لها قواعد خاصة ، وإنما هو فن من الفنون التى تضبط بالعلوم وتتقدم بتقدمها ، فأنه مبنى على قوة الذكاء وسلامة النوق؛ وذلك ليس داخل تحت قانون عام، فضلاً عن أنه لا بد من ظهور أثر الناقد الشخصى فى حكمه على ما يقرأ ، لأنه إنما يحكم على غيره بمزاجه الخاص . ولذلك كانت الفروق كثيرة بين آراء النقاد . لأن النقد صورة من صور عقولهم المختلفة

ويختلف النقد باختلاف الموضوعات والأغراض المقصودة منه . فقد يكون من غرضه دراسة الأساليب ، أو دراسة نفوس الكتاب أو دراسة الأفكار والآراء . فهو متغير لا يثبت على حالة واحدة ، ولا يلزم قاعدة واحدة ، فليس علماً من العلوم . لأن العلوم لا بد أن تكون قواعد عامة ، تنطبق على جزئيات كثيرة ، بدون أن يكون

للفسوس أثر فيها . والنقد غير ذلك . فهو قبل كل شيء أثر من الآثار الخاصة للعقول يبحث عن آراء الكتاب ولا سيما خواصهم الذاتية . والتصورات والخيالات والادراكات متعددة مختلفة ، على حسب المواهب والطبائع ، فلا بد أن يكون النقد الذى هو فهم العقول المختلفة والادراكات المختلفة أيضا مختلفا ، غير مقيد بقانون ولا قاعدة . ولذلك كان كل نقد قاعدى قابلا للطعن وعرضة للنقض . لأن النقد القاعدى أو المذهبى ، يرمى الى تقييد العقول والأفكار ، وحملها على اتباع طريق واحد فى الفكر والتصور والخيال ، والى الحكم عليها حكما عاما . بطريقة واحدة . هذا إذا كانت الطريقة علمية كطريقة تين «Taine» مثلا القائلة : إن كل أهل جنس واحد وبلد واحد وزمن واحد تتشابه عقولهم وتصوراتهم . وهو مذهب مردود فى جملته كما سنرى . لأن الذكاء والادراك ، والتصور والخيال ، لا تنشأ من هذه العوارض فحسب ، بل هناك أسباب أخرى . فان كانت الطريقة غير علمية ، كأن تكون مبنية على الاخواق والميول ، أو على قراعد اتفاقية ، كجعل قصيدة من القصائد أو قصة من القصص نموذجاً عاماً لغيرها ، أو منهاجاً ينسج على منواله ، فان هذه الطريقة ليست خطأ فقط ، بل هى خطر يهدد سير البلاغة ويقف قدماً لها ويجعلها عبارة عن ضرب من التقليد لا غير .

على أن الإنسان يرى فى نفسه من الاستعداد للفهم وطرق البحث

اليوم ملّم يكن له بالامس . والقارىء تمرّ بذاكرته أفكار الكاتب وتراكم ، ثم يتناسى ما قرأ وما تأثر به ، فاذا أعاد قراءة الكتاب الواحد مرة أخرى ، كان حكمه عليه غيره في المرة الاولى . فلافكار تتغير والحكم يتغير بتغير المؤثرات

ولا يصح ان يبنى النقد على الاذواق الخاصة . لان الذوق استحسان ما يحبه الانسان ويميل اليه . وهذا غير ما يراد من النقد . اذ النقد الصحيح « تحليل » ففكر شخص آخر غير فكر القارىء نفسه ، واندماج الأّسان في نفس غيره ليفهمه بفكره ؛ يدرك عقله بعقله والنوق « تحليل » نفس القارىء وفكره لمناسبة ما يقرأ ؛ وبسبب ما يجده مما هو في نفسه في كلام غيره . إذ شعور القارىء بسروره ، ورضاه عما يقرأ ، هو في الحقيقة ناشئ من أنه وجد ما يحبه وما يميل اليه . وذلك شئ من خواص نفسه وميولها الذاتية . فكأنه إنما وجد في ما يقرأ نفسه لانفس الكاتب ، وأعجب بميوله وآرائه لا بميول الكاتب وآرائه . أو أنه وجد إنسانا آخر صور نفسه بالصورة التي هي عليها ، ووجد أفكاره يعبر عنها غيره ، فهو إذا فهم ذلك فأعما يفهم نفسه ، ويرى صورتها . كالشاعر أو الكاتب الغرامى ، يذكر صور النفوس العاشقة ، وما تنفوقه من الآلام ، فيقرأها العاشق ويتلذذ بها ، ويتذوق ما فيها ، لأنّها صورة نفسه ، وإن كانت صورة نفس مريضة ، أكلها اليأس ونال منها البؤس . ولكنه راض عنها لأنه

يجد فيها ما يجول بخاطرهم. وكالذي يحب الشعر الحماسي مثلاً فإنه يحب به، ويريد أن يحمل الناس على الإعجاب به، لأن له ذوقاً خاصاً في فهم هذا النوع، وإقدار هذا الكلام قدره. وكالخلقى يحب الحكمة والموعظة، فيحكم بهذا الذوق على كل ما يقرأ أو يسمع. من هنا تمددت المذاهب في النقد. فإذا كن مرجع ذلك الاذواق الخاصة، إذاً أضلت الأفهام، ولحارت العقول. فليس في حكم القارىء بالحسن أو بالقبح شيء من الحقيقة أو على خلافها، متى كان ذلك مبنياً على الأهواء الصرفة؟ وليس ذوق الناقد في كتاب يقرأه الا استحسان الكتاب أو استقباحه؛ وليس ذلك إلا اتفاق فكر القارىء وميوله مع فكر الكاتب وميوله. ولكن الذوق والقد عند ذوى العقول السليمة يستمد بعضها من بعض، ويساعد أحدهما الآخر؛ ويعمل كل منهما على حفظ أثره في نفس القارىء، بحيث لا يفضل بينهما، ولا يكون خاضعاً خضوعاً تاماً لأحدهما، فيبطل أثر الآخر، بل يتذوق ما يعجبه مما هو في نفسه ولا يمنعه ذلك من الإعجاب بما هو مخلف لطبيعته

مثل هذا الذوق يتكون بالقراءة والدرس، ويكتسب شيئاً من اللين والمرونة وقبول الجديد، لأن الذوق خلق من الأخلاق القابلة للتهذيب والتنقيح والفناء بالقراءة والدرس والفهم، بحيث يكون ذوقاً مبنياً على التجربة مما قرأ الإنسان وفهم من المعلوم والفنون. فالذوق الصحيح ينضج ويتربى بالنقد، والنقد يتهذب

بالنوق لأنه معين ومساعد على الفهم وتفضيل الشئ على الشئ . فلو أن انساناً خلا من ذلك، كان حب الاستطلاع لديه ناقصاً ، لأنه إن لم يكن في نفسه ذوق ثابت لنوع من الأنواع ، مبنى على التجربة ، ولم توجد في نفسه ملكة التفضيل والفرقة بين الأشياء ، كان سواء عليه أقرأ هذا أم هذا . وخفى عليه كثير من المميزات ، وكانت الفائدة من القراءة لديه أقل مما لو كان له ميل خاص . وربما خرج من الكتاب الذى يقرأ بدون فائدة ولا أثر . وهذا مشاهد معروف . أعطى أحد المهندسين أو الأطباء أو الذين لا يعملون الى الأدب ولا يحبونه ، قصيدة من القصائد المتينة ، أو قصة أدبية متممة ليقرأها . ربما قرأها وفهمها ، ولكنه يخرج منها بدون أثر في نفسه ، لأنه ليس له ذوق خاص في هذا النوع ، فلا يهتم بأن تصل نفسه ، أو أن يصل الى نفسه سر هذا الكلام . ودع إنساناً لا يحب التمثيل ، ولا يميل اليه ، يحضر « قطعة » تمثيلية مملوءة بضروب الفنون وتقد الاجتماع . دعه يسمع قطعة لموليير أو لشكسبير أو لجيت ، ثم يبحث في نفسه عما أخذه من مجاسه ، تجده لم يتأثر بشئ ، ولم يستفد فائدة كبيرة . ذلك لأنه ليس في نفسه تفضيل لهذا النوع . كذلك تكون القراءة الخالية من الرغبة والميل الخاصة عبارة عن اطلاع عام ، ومشاهدات عامة ، لا تبقى في نفس الإنسان ولا توقف من حركة الفكر . فالنوق الصحيح يساعد النقد على

الاعجاب بالشيء أو على كراهته. أى أنه من الوسائل التى تمهد للنقد الحكم على الفنون وآثارها

نرى من ذلك أن النقد الخالص الذى ليس للذوق فيه أثر هو نقد ناقص، أو نقد جاف. وأن الذوق الخالص من أثر النقد، ومن أثر التجربة العلمية والاطلاع - أى الذى هو الاستسلام الى ميل الشخص لحسب - لا يرق العقل، ولا يساعده على غوقة الادراك ولا يصل بالإنسان الى كشف الحقائق

قلنا إن النقد ليس علماً من العلوم بل هو فن من الفنون التى مرجعها استعداد النفوس فى الفهم والأدراك. ولكن هذا ليس كافياً فى تعريف النقد. أيستسلم كل إنسان لفكره فى الحكم على ما يقرأ ويسمع؟ أبكل الأمر الى الذوق لا غير؟ ألا يكون النقد شيئاً آخر غير هذه الفوضى فى الحكم والادراك؟ أليست هناك طرق ومذاهب تحدد ذلك، وتبين الخطأ من الصواب فى أحكام الناقدين؟ وإذا كان شئ من هذا فعلى أى أساس يبنى؟ مهما يكن من شئ، فالذى لا يصح إنكاره هو أن هناك حقائق فنية، كما أن هناك حقائق علمية. فالقارئ لقصيدة أو لقصة تاريخية يجد أثناء قراءته من الحقائق الفنية، ما يجده العالم أو الفيلسوف من الحقائق العلمية أو الفلسفية. نريد بالحقائق الفنية سر البلاغة التى تشعر به النفوس، وبه تكون قيمة الكاتب والكتابة. ونريد بالحقائق الفنية جمال

القول ، وجمال الفكر ، وجمال الصناعة ، ثم نفس الموضوع بما فيه من الصور الأنسانية التي يجد فيها القارئ كثيراً من النفوس والأشكال المختلفة لحياة العقول . يقرأ الإنسان القصيدة أو القصة البلاغية فيشعر بشيء في نفسه لم يكن له قبل قراءتها . هذا أثر جديد حدث عنده ، أو حقيقة من الحقائق ظهرت له فيما قرأ . ومهما وجد من الاختلاف والتناقض في فهم هذه الحقائق الفنية ، وفي الحكم على الكتب والمؤلفين ، فذلك لا يدل على عدم وجودها ، وإنما يدل على اختلاف طرق الفهم على أنها حقائق نسبية ككل شيء في الوجود من أثر الإنسان

فالنقد هو البحث عن فهم هذه الحقائق . وهو توضيح وترتيب مافي الكتابات من الافكار والآراء والأساليب ، ثم الحكم على ذلك . والناقد الحاذق من يكون عالماً بالموضوع وبمغزته من العلوم والفنون الأخرى . بأن يكون حدد وعين لنفسه طريقة خاصة في الفهم . ثم بعد ذلك يبدى رأيه التام فيما قرأ . فإذا قرأ قصيدة من القصائد ، عرف من أى نوع هى : أمن الشعر الوجداني أم من الشعر الاجتماعي أم من الشعر التمثيلي ؟ . فإذا حكم عليها بأنها من الشعر الوجداني ، لابد أن يكون عارفاً بخواص هذا النوع من الشعر وبموضوعه وبصناعته وبكل ما يميزه من غيره ، ثم لابد أن يقيس ذلك على طريقة خاصة قد عينها لنفسه ، يحملها كقياس عام له يقيس به

مايقرأ. بأن يكون له مذهب يبنى عليه أحكامه: كأن يكون من مذهب
اليانين الذين يحكمون على الكتابة على حسب ما بها من أنواع
البيان، كالاستعارة والتشبيه وأنواع البديع، أو من الذين يحكمون
عليها بما فيها من المعاني الجيدة والأفكار الصحيحة، أو ممن يننون
مذهبهم على البحث في الكتابة من جهة صلتها بالاجتماع، أو ممن
يحكمون عليها من جهة مطابقتها للحقائق، وغير ذلك من المذاهب
الكثيرة. وبهذا يمكن الحكم على الكتابة من شعر وثر، بناء على
طريقة ثابتة، مبنية على أساس ثابت. وهذا ما يسمونه بالمذاهب
الأدبية في النقد، أو أنواع النقد الأدبي. وطرق النقد كثيرة
متعددة، سنذكر منها شيئاً ونبيز المذاهب المختلفة فيها

فالنقد في مجلته لا يخرج عن وصف الكتابات « وتحليلها » .
ولكنّ النقد البياني واللفوي، والنقد المبني على القواعد النحوية
والصرفية، أصبح الآن غير كاف في الحكم على كبار الكتاب
ومواهبهم. ولم يعد فهم الكتابات الأدبية الآن قاصراً على الحكم
بدون نظر إلى الصلة التي بينها وبين الكاتب وأحواله النفسية
وتربيته العقلية، ثم إلى صلة ذلك كله بالاجتماع. أي أن النقد
الأدبي أصبح الآن ممزوجاً بالتاريخ العام، وبالتاريخ الخاص بنفوس
الكتاب وحياتهم الشخصية. وهذه خطوة خطاها أخيراً النقد
الأدبي في القرن التاسع عشر

إذن فلا بد من البحث في الصلة بين الكاتب وكتابه والاجتماع .
ولا بد من معرفة البلد الذي ولد فيه الكاتب ، والجو الذي تربى فيه ، والزمن الذي عاش فيه ، وحالته الصحية ، ومزاجه وسيرته ،
والثروة التي حصل عليها ، ومعرفة أصله وقبيلته ، والأوصاف العامة
لهما . وإذا كان عاش عيشة مرضية سهلة ، وكان من أهل الرفاهية
واليسر ، أم عاش عيشة فقير مجد مجتهد في الحصول على قوام حياته ؟
ثم لابد من معرفة حالته النفسية ، وكيف كان يفكر ، وكيف كانت
ميوله الدينية ، ومقدار نصيبه من المواقف ، وأحوال الغرام ،
وكيف كان ميله للمجون والاهو ، وكيف كان يتصور الجمال ويفهم
الفنون ، وما في كتاباته من « شخصياته » . وغير ذلك مما يساعد
على معرفة حالة الكاتب النفسية والجسمية ، لضرورة ذلك كله في
الوصول إلى فهم استعداد النفوس وما فيها من أثر الذكاء . إذ كما أن
البلاغة لا تكون دائماً صورة الاجتماع ، فليست أيضاً دائماً دليلاً
على نفوس الكتاب . ولذا يجب البحث عن الأسباب التي تدعو
الكاتب إلى ما كتب ، وإلى خروجه عن طبيعته . ولا يمكن ذلك
إلا بمعرفة الأسباب السابقة

والخلاصة: أن النقد ليس له قواعد ثابتة ، ولا قوانين عامة ،
بحيث يتخذها كل إنسان لتكون عمدته في البحث . بل هو فن
من الفنون يختلف باختلاف الذكاء والاستعداد . وأنه لا يصح

الاعتماد على الانواق الصرفة في الحكم على البلاغات . ولكن هناك صلة حقيقية بين الذوق والأثر الذي يحدث في نفس الإنسان عند قراءة شيء من الأدبيات ، أو رؤية شيء من الفنون الجميلة . هذه الصلة يكون لها أثر صحيح نافع في إدراك حقائق الأشياء ، إذا كان الذوق قد تهبذ بالتربية والتعلم ، وتكون بالعلوم والفنون المختلفة . وقد يكون النقد الخالي من الذوق صحيحاً لمئات طريقتة ، ولكنه يكون جافاً . ومهما كان النقد بعيداً عن العلوم ، غير مقيد بقاعدة ، فإنه يمكن سن طريقة له . والطريقة التي نختارها هي :

(١) أن يكون الناقد واقفاً تمام الوقوف على نوع الكلام الذي يدرسه ، وعلى جملة آراء الكتّاب فيه ، بحيث يمكن أن يميزه من غيره، وأن يحكم عليه بناءً عن خبرة تامة بآراء النقاد والمختصين بهذه الموضوعات .

(٢) أن يكون له طريقة يبنى عليها حكمه ، وأصول يرجع إليها في ذلك : كأن يكون مبناها صحة الأساليب أو صحة الفكر ، أو رقي الخيال ، أو صلة البلاغة بمحادثات خاصة .

(٣) البحث عن صحة ما في الكتابة بواسطة صلتها بالكتّاب والاجتماع وتأثير ذلك في الكلام والصناعة .

هذا هو جماع القول في النقد الأدبي وسنذكر المذاهب

المختلفة في ذلك

النقد الادبي

في فرنسا

رأينا أن نجمل القول إجمالاً في تاريخ النقد الأدبي في فرنسا، لنقف على سير حركة النقد وأطواره وأثره في الأدب الفرنسي، وعلى المذاهب المختلفة في ذلك، ثم نذكر بمد هذا حركة النقد عند العرب ومذاهب الأدباء لديهم.

يقولون أن إرسطو أول من كتب في النقد الأدبي في نحو القرن الرابع قبل التاريخ المسيحي. وكتابه « فنون الشعر » عبارة عن كتاب في البيان وقواعد البلاغة، بني عليه طريقته في النقد. وهو أول من قال « إنه يجب أن تكون أعمال الإنسان جارية على قوانين الطبيعة ونظاماتها ». وبدأ بالبحث عن عيوب الكتابات التي يشغل على النفس تفوقها. ووضع كل ثقته في علوم البلاغة، ليصل بها إلى كشف مخبأ الكلام البليغ. ولكنه لم يصل إلى قانون يبين الأنواع الأدبية، ولا إلى دراسة الأطوار التي تعترى البلاغة أثناء تقلب التاريخ عليها. غير أنه أرشد إلى الوسائل العامة التي يصح أن تكون طرقاً ومناهج للكتاب. وظهرت بمد إرسطو كتب كثيرة في النقد لاتكاد تخرج عن هذا المعنى، أكثرها من قبيل النقد اللغوي. وكتب النقد عند الرومان في نحو القرن الثاني قبل الميلاد كانت

مملوءة بالمباحث اللفظية . إذ كان الغرض منها تقويم ألسنة الخطباء ،
 واصلاح حالة الخطابة في مواقف التزال . ولم يكن اهتمامهم بشيء
 من أنواع الكلام الا من أجل ذلك . فكان النقد عند الرومان لا يكاد
 يخرج عن صناعة الخطابة . فلم يكن لديهم مذهب أدبي ولا طريقة
 واضحة في النقد . ولذلك انحصر النقد عندهم في النقد اللغوي وعلوم
 البلاغة ، وفي القواعد النحوية والصرفية . أى في البحث عن اللفظ
 وأصله وصحته . ثم في البحث عن مطابقته للمعنى المقصود ، وفي
 طرق تأثيره في نفوس السامعين . واستمر الحال على ذلك الى القرون
 الوسطى . ومر على النقد نحو ستة قرون في تلك الأزمان ، وهو لم
 يخاطر خطوة واحدة . لأن العقول في القرون الوسطى كانت مقيدة
 بأهواء الملوك والامراء ورؤساء الأديان . ومتى كانت الافكار خاضعة
 لغيرها فانها لا تعرف الحرية ولا ترى طرق الاصلاح . ولذلك لم
 يكن الشعراء الا آلة لأهواء هؤلاء الرؤساء . فلم يكن لاحد من أن
 يقول شيئاً إلا لارضاء أمير أو رئيس . فكيف يجد النقد له منفذاً
 أو طريقاً ؟ اذ لا يمكن أن يكون الانسان ناقداً الا اذا كان حراً
 في الفكر . لأن حركة العقول تابعة دائماً للحركة العامة للحالة
 الاجتماعية .

أما في عصر النهضة فقد تحررت العقول ، وظهرت «شخصيات»
 الكتاب والشعراء ، ولذلك تغيرت أيضاً طرق النقد . ولكن

النقد أيضا في هذه الأيام لم يخرج عن النقد البياني مع بعض التوسع عما كان عليه في الايام الماضية. وكان من رجاله دانته «Dante» (١٢٦٥-١٣٢١) وبترايك «Petrarch» (١٣٠٤-١٣٧٤) الشاعران الايطاليان الشهيران . واشتهرا بالنقد اللغوي وهما أول من فك القيود القديمة عن النقد الأدبي. وكان النقد عندم يقرب جدا من النقد عند العرب في كتب البلاغة، وآراء الادباء، بناء على ما كانوا يشعرون به من قراءة الشعر والنثر. ولعلهم اخذوه من العرب، كما أخذ الفرنسيون منهم كثيراً من أوزان الشعر وطرقه، وأن هذه من الأطوار الأولى، التي لم يتخطاها النقد الادبي عند العرب

وأول حركة للنقد الصحيح في فرنسا ظهرت في عصر النهضة، عندما اختلط الفرنسيون بالاطالين اثناء الحروب الكثيرة، وقلدوهم في شعرهم: وعرفوا منهم أساليب الآداب القديمة، وطرق بلاغتها، وانتشر عندهم تعليم اللغة اللاتينية، واطلموا على كتبها وترجموا منها. فاتجهت عقولهم الى الموازنة بين أحدهم الساذج والآداب القديمة. فكان الايطاليون أول من كشف أسرار الآداب القديمة وغبااتها، وأدرك مطابقتها للطبيعة الانسانية وموافقها للتعقل. وهم أيضا أول من وجه الأنظار الى ربط الصلة بين الآداب والفنون الجميلة. وفي أوائل القرن السادس عشر تألف مذهب نقدي جديد كان على رأسه الشاعر الشهير رونسار «Ronsard» (١٥٢٤ - ١٥٨٥)

أحد كبار الأشراف. واجتمع حوله جماعة الأدباء من علية القوم ونبلائهم ، وزجوا بالأدب في طريق «أرستقراطي». فلم يلاحظوا ذوق الشعب ولا حالته العقلية، بل لاحظوا أذواق الأشراف والكبار، من عواطف واحساسات وأفكار وغيرها

وكان أساس هذا المذهب تقليد البلاغة القديمة ، وما بها من من البراعة وجمال الصناعة والاتقان. وارتقت في هذا الزمن منزلة الشعر والشعراء ، وعظم تبجيل الناس لهم ، لأن الشعر كان جمال القول وموضع مظاهر الذكاء. وكان الشاعر أقوى وأبرع انسان ، كما كانت الحال عند العرب في بعض الأزمان . وانفتح امام الادباء باب الموازنة بين الشعر القديم وبلاغة القرون الوسطى في فرنسا ، وأعجب الناس أيما إعجاب بالبلاغة القديمة ، وأخذوا في تقليدها . ولم يعد الانسان يحكم على الشعر والشعراء إلا بواسطة الموازنة بين القديم والجديد ، وبنى النقد على مجازاة تلك البلاغة ، لأنهم رأوا أن بلاغة القدماء متينة من جهة الصناعة ، ومن جهة الموضوعات ، ومن جهة ما فيها من تصوير النفوس الانسانية ورسم الحياة ، لأنها تصور الحقائق كما هي ، ولائها مبنية على الفكر والتعقل .

لهذا اشتدت رغبة الفرنسيين في تقليدها ، وأسسوا لذلك القواعد ، وبنوا طريقة النقد عليها . فكانت هي نموذج البلاغة ، ونموذج الأفكار . وربما فاق هذا التقليد والاعجاب تقليد المسلمين

وإعجابهم بالشعر الجاهلي . ولا يزال أهل أوروبا في تعصبهم لليونان والرومان إلى اليوم . ولكنهم يقلدونهم في لب الموضوعات ، وفي أن البلاغة يجب أن تمثل حياة الأمم ونفوس الأشخاص ، لا أنهم يجارونهم في الالفاظ والعبارات لاغير . وكان مذهب رونسار مبنيًا كما قلنا - على ذوق «أرستقراطي» بحيث تكون البلاغة من شعر ونثر شريفة العبارة ، لا تحتوى على ألفاظ مقدعة ، ولا على شيء من المجون . وأن يتحاشى الكتاب والشعراء كل ما يخرج عن حد الأدب ، أو ما يدعو إلى سوء الاخلاق . وظهر أثر هذا المذهب في كل أنواع البلاغة الفرنسية ، خصوصا في التمثيل . ثم شيد الفرنسيون على أنقاض هذه الآداب والبلاغة القديمة آدابهم وبلاغتهم ، لإعجابهم بها إعجابا شديدا . ولكنها لم تخدمهم قوة الابتكار ، ولا حب الانتقال من حال إلى حال . لأنها بلاغة اجتماعية متينة ممتعة . بل هذبت من افكارهم ، وورقت منهم ملكة الصناعة الأدبية ، وعلمتهم دقيق الملاحظة ، وهذبت من استمدادهم الفطري . وتخرج فيها أشهر الكتاب والشعراء ، ولا تزال أشهر وامتع البلاغات ، لأنها بلاغة نفسية اجتماعية ، بليغة في معناها أكثر منها في ألفاظها وأساليبها . ولا يزال أشهر الكتاب الآن يستمدون أفكارهم وتربية عقولهم من هذه البلاغات القديمة المتينة ،

ذلك أثر اطلاع الفرنسيين على الأدب القديم ، وأثر احتكاك

العقول والأفكار كما يقولون، وأثر مذهب رونسار في النقد. وهكذا يجب أن تكون قوة النقد. كل هذه الحركة جاءت من الخارج بواسطة الاطلاع على بلاغات الأمم الأخرى، والميل الى تقليد اليونان والرومان. والمتأمل في بلاغات الأمم، يرى أن كل حركة من الحركات الأدبية الكبرى، ذات الأثر العظيم، هبت ريمحها من الخارج بسبب تقابل الأفكار وتفاعهما... ولم يظهر أثر النقد في أمة من الأمم ظهوره في بلاغة الأمة الفرنسية. ويمكن أن يدعى تاريخ النقد الأدبي عند الفرنسيين من أهم ما يكون في أنواعه. لذلك اخترنا أن ندرسه في محاضراتنا، ونذكر ما به من المذاهب التي تهضت ببلاغة الفرنسيين فجعلتها أجمل وأمتع من غيرها

نذكر من بين النقاد الكبار، بل من أوائل النقاد، الشاعر الناقد بوالو «Boileau» الذي عاش من سنة ١٦٣٦ الى سنة ١٧١١. ويعتبر عند الفرنسيين أول من كتب في النقد، كما أن القرن السابع عشر هو أول القرون في نقد الفنون والأدب. وقد بسط بوالو مذهبه في كتابه «الفنون الشعرية». وظهر هو وكتاب «الهجاء» «Satire» الذي ذم فيه مذاهب البلاغة اللفظية من سنة ١٦٦٠ الى سنة ١٧٠٥ وأيد بوالو في كتبه مذهب تقليد القدماء. قال: «إذا قلنا بتقليد البلاغة القديمة، فليس ذلك حياً في تقليد بندار أو هوميروس الشعارين اليونانيين، بل لموافقها للطبيعة والعقل، لأنها تقليد لطبيعة الانسان

ووصف للحياة وصفا بعيداً عن المبالغة . وقال : « إن الآراء المبنية على التعقل هي التي توجد الصلة بين أفراد الانسان . يريد بذلك أن البلاغات من نظم وشر ، عبارة عن حقائق ثابتة . ولا يريد بالحقائق الحقائق التاريخية . أى أنه لا يلزم من كتابة شيء حصوله . بل يريد الحقائق الانسانية كما يقولون . وهي مايقع مثلها بين الناس ، كما في بلاغة اليونان مثلاً . فلها تسكاد تكون كلها خرافية ، ولكن بها كثيراً من الحقائق التي هي في طبيعة الانسان ، تمثل عواطفه وحواسه تمثيلاً تاماً . قال بوالو : « وبقدر مطابقة البلاغة للحقائق يكون نصيبها من الجمال . لأن العقل لا يقبل غير الحقائق . ولأجل أن يكون الكلام حقيقياً لا بد أن يكون موافقاً للطبيعة » . أى لما نعهده من الأشياء التي نراها . فالמושوعات الشعرية لا تكون جميلة إلا إذا مثلت الطبيعة تمثيلاً تاماً . قال : « وكل هذا ينطبق على البلاغة القديمة ، لأنها بلاغة إنسانية - قبل كل شيء - تمثل الانسان وخواصه النفسية . وهذا هو السبب في جمالها وعذوبتها ، وقبولها في كل زمن ، وعند كل أمة .

فذهب بوالو في النقد مذهب مبنى على تقليد طبيعة الأشياء ورسم الحياة كما هي . ولكنه لم يرد إلا جهة الجمال والخير . قال : « لأن البلاغة تقصد الى إظهار الجمال ، فلا بد من تجنب كل ما يخالف ذلك ، أو يؤدي الى عكس هذا . فهي من فنون الجمال ، فإذا

خرجت من ذلك لاتعد من الفنون في شيء . وكان يقصد
 أيضاً من تقليد الطبيعة ، الأشياء العامة التي توجد في طبيعة الانسان ،
 فاذا كتب الكاتب عن «نيرون» مثلاً ، فانه لا يكون غرضه شخص
 «نيرون» ، وانما يقصد وصف خلق الظلم والاستبداد الكامن في نفس
 الانسان . فلا بد من محور الشخصيات ، ومميزات الأفراد في البلاغة .
 بل يصف الكتاب النفوس العامة ، والفضائل العامة ، والطبائع
 العامة ، كما في البلاغة القديمة ، وكما فعل كرنى «Corneille» وراسين
 «Racine» وموليير «Molière» في كتاباتهم وقصصهم التمثيلية التي
 بقيت الى الآن ، ولا يزال الناس يتنوقونها من أجل ذلك (١)

(١) هؤلاء هم أشهر كتاب القرن السابع عشر الذين اشتهروا بقصصهم
 التمثيلية في المجتمع الأدبي الأوروبي ، وقد نقلت قصصهم الى كثير من اللغات

القدماء والمحدثون في فرنسا

كان المذهب الأدبي الذي انتشر في فرنسا منذ منتصف القرن السادس عشر ، الى أواخر القرن السابع عشر ، مبنيًا على تقليد البلاغة اليونانية والرومانية القديمة . ولم يكن الاعجاب بالقديم لأنه قديم فقط ، بل لأنها بلاغة طبيعية حقيقية ، قريبة من تمثيل الطبيعة الانسانية ، والحياة المادية والعقلية ، كما لاحظ النقاد الشهير بوالو . ثم هي حقيقية في معانيها ، خالية من المبالغة التي تضر بالمعنى ، وخالية من الخيال الذي يبعد عن الحقيقة . وقد وصل الاعجاب بالقدماء الى أقصى ما يمكن . حتى لقد كان يخيل إلى كبار الأدباء ، أنه ليس هناك موضوع يصح أن يعطرقه الكتاب والمفكرون إلا ما كان جزءاً من التاريخ القديم ، أو تقليداً لشاعر أو كاتب يوناني أو روماني .

ولكن تشعب من هؤلاء الأدباء - الذين ربت عقولهم هذه الآداب ، وهذب من ذوقهم - فرقتان : فرقة مزجت الفلسفة بفنون الكتابة ، وحرمت التقليد ، وقالت إن كل إنسان له أن يعتمد على استمداده الخاص ، وأن يكون دليله في كل ما يكتب ويفكر العلم والفلسفة ، وأن كل طريق يخالف ذلك يكون متهماً في صحته

وعطموها في أصله . وتظاهرت هذه الفرقة بالمداء لأنصار القديم . وفرقة أخلصت في حبها للقدماء ، وفي اقتفاء آثارهم . ومالأ أدباء الخلف الذين لم ينظروا للبلاغة إلا من حيث إنها فن من فنون الجمال ، وورأوا حاجاتهم شديدة إلى تقليد بلاغة القدماء للوصول إلى غرضهم ، لأنها أمتن وأمتع مما تكون بلاغة وصناعة . ولذلك كانوا يدعون إلى التمسك بمذهبهم ، والاعجاب بالقدماء . وكان من أنصارهم كبار الكتاب والشعراء في القرن السابع عشر . وقد انتشر المذهبان وتنازعا البقاء نحو أكثر من نصف قرن ، أي منذ ظهور كتب ديكارت الفيلسوف (سنة ١٦٣٧) التي انتشرت منها فكرته القائلة « بأن الفكر الإنساني سائر دائماً إلى الرقي » إلى أواخر القرن السابع عشر ، حين ألقى شارل بيرو « Charles Perrault » قصيدته الشهيرة في المجمع الأدبي (سنة ١٦٨٧) واقتتحها بمساواة المحدثين للقدماء ، بل بفوقاتهم عليهم . ووازن بين زمن لويز الرابع عشر والازمان القديمة . فأخذ المحدثون أنصار ديكارت يظهرين وينشرون مذهبهم ، وانتشر النزاع بين القدماء والمحدثين

أثار عجاج هذا الخصام شارل بيرو ، وهو أحد كبار كتاب وشعراء وأدباء القرن السابع عشر . وقد كان من المقدمين في حظيرة الملك لويز الرابع عشر ، ومن المشتغلين بالفنون ، المعروفين بالذكاء وحب الجديد في هذا العصر . ونشر كتابه المعروف « بالموازنة بين

القدماء والمحدثين» (١) وهو عبارة عن حديث بين قسيس عالم ذكي ،
يدافع عن المحدثين ويمثل المؤلف نفسه ، وبين رئيس كبير وصفه
الكاتب بالغباء والتعصب ، يقدر القدماء ويمجّب بهم . وقد يث
المؤلف أثناء هذه المحادثة ما أراد أن يثبت ويبرهن عليه ، من مذهبه
وآرائه في تفضيل الحديث على القديم . وكان مدار الحديث داراً
على هذه الفكرة الأساسية : وهي « أن القانون العام للعقول
البشرية ، والأفكار الإنسانية ، هو التقدم والارتقاء في العلوم
والفنون ، وأن المحدثين وصلوا إلى ما لم يصل إليه القدماء من
الاختراع ، والابتكار في الماديات ، لأنهم اطلعوا على أكثر ما عرف
واطلع عليه القدماء . فكان لهم من التجربة ما لم يكن لهؤلاء .
والمعرفة والعلوم ليست الا نتيجة التجربة والاطلاع . فالمحدثون إذاً
أرقى وأعلم من القدماء ، لأنهم وقفوا على معلوماتهم ثم على ما حدث
بعدمهم من العلوم والأفكار . فلماذا إذاً لا يسبقونهم أيضاً في فنون
الأدب والبلاغة ؟ بل لا بد أن يسبقوهم في هذا ، كما فاقوهم في
المخترعات المادية والوسائل الأخرى للمدنية الحديثة » . قال : « وقد
كان القدماء أطفالاً في العلوم والفنون ، بالنسبة لما ظهر من نتائج
المقول والقرايح بعدم . أما المحدثون فانهم يمثلون نضج الفكر ،
وغاية ما وصل إليه الإنسان من الذكاء . والأدب يبرهن على ذلك ،

وعلى أن كل عظيم من القدماء له مثل من المحدثين .

وقد التف بشارل يروفونتنل «Fontenelle» أحد كبار الأذباء وألف كتاباً في ذلك ^(١) أيد فيه رأى ييرو قال فيه : «إن طبيعة الإنسان واحدة في كل زمان ومكان ، قابلة للرقى والفلاح . فلا بد أن يكون لدينا الآن من العقول الناضجة ، والمبكرة ما كان لأهل الأزمان الماضية . وإن الاجيال السالفة ترك للاجيال الآتية علومها واختراعاتها . فمقولنا الآن تعرف وتنقح كل الافكار الماضية ونتائج القرائح السابقة . ذلك إلى ما نصل إليه نحن باستعدادنا الفطري ومباحثنا الشخصية . قال : «والحقيقة أن بعض الأقاليم يساعد على الذكاء ويربى الإدراك . وإن هناك عصوراً تدعو إلى التهقر ، وحوادث تقف حركات الافكار والعقول ، وإن هذه الحوادث قد تمنع ظهور كثير من مواهب أصحاب العقول والافكار الراقية » وقال : «من الممكن أن لا يصل أحد إلى ما وصل إليه الشعراء الأقدمون . ولكن ليس من المستحيل أن يفوقهم سواهم . بل لا بد أن يكون ذلك» ^(٢)

نرى من خلال هذا النزاع الذي احتدم بين القدماء والمحدثين ، أنه مبنى على فكرة فلسفية ، وإن الفلسفة أوضح وأبين فيه من

(1) Digression sur les anciens et les modernes

(2) Voir Lanson. his. litt. Française, Page 598.

الأدب إذ أن الفكرة الأساسية هي مسألة التقدم والارتقاء التي هي أصل فلسفة ديكرت، المتسربة إلى الأدب، للبنية على الاهتمام بالأفكار قبل الاهتمام بالصناعة اللفظية. فانه جعل للفكر منزلة الأولى، وقال إن الاتقان والابداع هما في متانة الموضوع، وفي الأحوال العامة التي تولد في نفس القراء نوعا من السرور والارتياح مما يقرأون. وقد زج هذا المذهب بالبلاغة في مضائق الفلسفة، وجعله مبنيا على البحث عن الحقائق، بدل البحث عن مظاهر الجمال في القول. وعلى ذلك لا يكون هناك فرق بين البلاغة والفلسفة، ولا بين الفيلسوف والكاتب والشاعر. لأن كلا منهما على رأى ديكرت يقرر الحقائق، غير أن الفيلسوف قد يكون أسلوبه أجف من أسلوب الأديب. وكان ينبغي أن تكون هذه البلاغة المبنية على مثل هذا المذهب الفلسفي الصرف، بعيدة عن كل معنى من معاني الجمال مما هو خاص بالفنون، وسبب تفوقها. وكان هذا يكون عند أنصار الجديد الذين لم يفهموا البلاغة، ولم ينظروا إليها إلا من جهة أنها تعبر وتبحث عن الحقائق. ولكن النوق الأدبي في فرنسا كانت هذبة الآداب القديمة بما فيها من الجمال. ولذلك بقيت البلاغة فكا من الفنون الجميلة. ولم يتغلب العلم والفلسفة على عزيمة البلاغة وهي الجمال في القول وفي حسن التعبير. وامتزجت الحقائق العلمية بالحقائق الفنية، وأصبح البحث عن الحقائق سالكاً طرق الجمال.

ولم يغير مذهب ديكرت الفلاسفي من أثر الجمال وأثر الصناعة الأدبية. وأصبحت « وظيفة » البلاغة القديمة التوفيق بين الجمال وصناعة الكلام ، وبين الآراء الصحيحة والحقائق الممتعة .

وقد انضم الى أنصار الجديد الأدباء والظرفاء الذين كانت تدور عليهم رحي المحاورات في المجتمعات ، وساعدتهم في ذلك النساء الأديبات ، اللاتي كن يعجبين من المحدثين بنوقهم الأدبي ، الموافق لأذواقهن ، لأن طريقة أنصار القديم كانت ثقيلة على نفوسهن ككل شيء متين جدتي ، والنساء يعجبهن الخفة وعدم التعمق في الأفكار ، ولذلك كن من أنصار يرو وفوتقتل . وكان الناس في ذلك العصر في حاجة لأن تكون بلاغتهم أقرب إلى الاجتماع الذي يعيشون فيه ، منها إلى الاتصال بتاريخ القدماء . فان تقليد القدماء كان قد وصل إلى أقصى ما يمكن ، والشئ إذا بلغ النهاية انقلب إلى ضده . فكان لموافقة الظرفاء وأهل الخلاعة ، والنساء الأديبات ، المحدثين أثر عظيم في الحركة الأدبية الجديدة . لأن ذلك كان من الأسباب التي منعت البلاغة من أن تسير في طريق فلسفي صرف ، بل سلكت مسلكاً فنياً ، وتعاقت الأدب والفلسفة ، وتأخت الصناعة الأدبية وفنون الكلام الجميلة التي ورثها الفرنسيون من البلاغة القديمة ، مع الأفكار الفلسفية المثينة ولبثت البلاغة ثوباً جديداً ، وصارت ترمي إلى تمثيل الاجتماع .

هذه نتيجة انحصار النى كان بين القدماء والمحدثين فى فرنسا . وهذا هو أثره فى البلاغة الفرنسية . وكان من جراء هذا النزاع أنه استل من القرن السابع عشر آداب القرن الثامن عشر ، التى أجدر بها أن تسمى فلسفة لا آداباً ، واتقليدات الأفكار انقلاباً عظيماً ، وظهر العلماء أصحاب الموسوعات (Encyclopédistes) الذين كانت فكرتهم الأساسية هى التقدم والارتقاء .

هذه الحركة نقلت النقد الى البحث والتنقيب فى القديم والحديث . وكاد يكون القرن الثامن عشر خالياً من أثر واضح للنقد الأدبى . لأن الأدب نفسه كان فى عصر انتقال ، فلم يكن النقد قد تمكن بعد من بناء أساس يرتكز عليه . على أنه قد ظهرت عدة كتب ومباحث لكثير من النقاد والأدباء ، ولكنها لم تؤسس مذهباً ، ولم تبين رأياً متيناً ، بل كانت أشبه بأراء فردية ، وإرشادات للأدباء والكتّاب . وعند ما أشرقت شمس القرن التاسع عشر ظهرت فى عالم الأدب والاجتماع سيدة أدبية ماهرة ، جالت الأقطار والأرضين ، وصرفت زمناً طويلاً فى ألمانيا ، ثم رجعت إلى بلادها فى نحو سنة ١٨٠٣ ، هذه هى Madame de Stael . وقد ظهر كتابها « البلاغة » أو الأدب (La littérature) وكتابها « ألمانيا » (L'Allemagne) فى سنة ١٨١٠ فكان من الوسائل التى نشرت فى فرنسا الأفكار الأجنبية ، وما ظهرت للعالم الفرنسى عالم يكن يعرفه

خارج «منطقة» عقله ومباحثه القومية .

وقد رأينا أن منهج البلاغة في فرنسا كان تابعا للبلاغة اليونانية والرومانية فقط ، أما الآن فقد ظهرت الموازنة بين بلاغات الأمم الأخرى والبلاغة الفرنسية ، واتجهت الافكار الى أن في الجديد ما يصح أن يعجب به ، وأخذ النقد يسير في طريق آخر ، ويدعو الى التأمل في بلاغات الأمم الأخرى ، فخطي خطوة جديدة هو : أن الأدب صورة الاجتماع . (La littérature est l'expression de la société) وأن الكتابة الأدبية زيادة عما فيها من فنون الكلام وخروب الاعجاب بها شيء آخر غير ذلك : وهو قيمتها التاريخية . وأنه لا بد أن يلاحظ الناس أن هناك صلة متينة بين بلاغات الأمم ومدنياتهم المختلفة ، لأنها دليل عليها وعلى مقدار ما أنتجته العقول والقرايح . ثم عمل النقاد على ربط الكتابات الأدبية بالوسائل والأسباب التي أنتجتها ، خلافا لما كان مدروفا عندهم من فهم البلاغات بقطع النظر عن الأسباب والحوادث والأزمان . وجعلوا النقد جزءا من التاريخ العام ، فأخذ النقد شكلا آخر بدخول القرن التاسع عشر ثم جاء سنت بوف (Sainte Beuve ١٨٠٤ - ١٨٩٦) أكبر النقاد واستاذهم جميعا ، ودفع بالنقد الأدبي في طريق جديد . فانه لم يكتف بفهم الأدب من البيئة أو من العوامل الأخرى ، بل أراد أن تكون صلة الأدب بين الكتاب أنفسهم ، وبين أمر جتهم

وخواصهم النفسية والعقلية . فكان مذهب سنت بوف من المذاهب التي ساعدت التاريخ العام على كشف حقائق النفوس والافراد، وصار النقد عبارة عن (معمل محلل) فيه النفوس وخواصها، وأصبح إحدى وسائل علم النفس . وعلم سنت بوف الباحثين واقرء كيف يقرؤون، وكيف يبحثون، واتسمت على الباحثين دائرة معرفة الرجال ووسائل ذلك، ووصل سنت بوف الى ترتيب العقول فصائل فصائل ، لأن النقد عنده عبارة عن تاريخ طبي للعقول والنفوس ، يميز منها القوى من الضعيف ، والافكار العلمية من العقول الخيالية .

ومذهب سنت بوف في النقد من أعدل المذاهب وأقربها الى الطريقة الأدبية . وقد ترك في كتاباته النفسية (Psychologiques) المروفة « بمحدث الاثنين » مجموعة من التاريخ الطبي للنفوس والافكار لا توجد عند أمة أخرى ، ولا في أدب غير الأدب الفرنسي . وهو أول من جعل النقد الأدبي وسيلة من وسائل علم النفس . (١)

(١) قال: « النقد هو أن يعرف الانسان كيف يقرأ، وأن يعلم غيره كيف يقرأ ويفهم » وقال : « ما أريد من النقد هو إيجاد نوع من المادية والاقبال يدعو القراء الى كشف الحقائق » وقال : « لم يبق لم النوع من السرور : وهو جمع العقول وتحليلها تحليل » التباقي للأعشاب لاني أردت أن أوسس علم التاريخ الطبي للعقول . وقال أيضا : « قد تكون الاحكام المبنية على الاذواق صحيحة ، ولكن النقد لم يصبح الآن

وجملة القول ان سفت يوف كان يهتم « بشخصيات » الكتاب
والشعراء اكثر من غيرهم . فلم يكن من غرضه أن يعرف الاجتماع
وآثاره من جولات الكتاب وميادين الفصاحة ، بل كان يبحث عن
الامزجة الخاصة وصور النفوس من خطوات الأقلام في الصفحات
والطروس . وكانت جميع أحكامه على المؤلفات احكاما على المؤلفين
أنفسهم . وكان يقفواثر المؤلف ويرافقه في منزله وحياته الخاصة ،
ويشرف عليه وهو عند أصدقائه وفي مجتمعاته ، ويتجسس عليه
ليقف على أسرار النفس وعواطفه وميوله ، ويعرف منه الخبيث
والطيب ، وعلو النفس وانحطاطها ، وعقله وفكره واهوائه . . .
كل هذا ليعرف الكاتب وآراءه ومؤلفاته ، وبذلك أيضا
يتوصل الى صلة ذلك بأسباب عامة تتصل بالمدينة العامة

عبارة عن أحكام مبنية على قواعد البلاغة لاغير ، لأن تاريخ الأدب تنير ،
وأصبح كالتاريخ الطبيعي : عبارة عن عمل مجموعات من الافكار والمقول ،
وملاحظة ما بها من الخواص النفسية ، ثم الحكم عليها بناء عن تجربة تامة
صحيحة » وقال ايضا : « ان الإنسان في حاجة دائمة لتجديد ملاحظاته
ونظراته في الرجال ، ووصفهم وصفا تاما ليعرفهم حق المعرفة ، والا عرض
تسمه لخطأ ، وحمل غيره على الوقوع في خطئه . وليس من حق انسان أن يدعى
معرفة الرجال فيقول اني أعرف كل رجل . بل كل ما يمكن أن يقوله
هو : اني أبحث عن معرفة الرجال .

مذهب «تين» في النقد

نجد في الرجال الأبيض والأسود، والأصفر والأحمر، ونجد فيهم الذكي والغبي، ونجد النشيط والخامل. ونجد اختلافات كثيرة في الطبائع والمعادن، وطرق الفهم، والتصور والادراك والمقائد، ونظام العيش في الحياة والاجتماع، وغير ذلك. ويقول العلماء والباحثون إن لفلان أسبابا ثلاثة: الجنس، والبيئة، والزمن. وقد نوه بشي، من هذا ابن خلدون في «مقدمته» وسبب اختلاف الأخلاق والألوان إلى طبيعة الاقليم. ونسب إلى السودان الخفة والطيش والميل إلى العزب، ووصفهم بالحق، وغير ذلك مما سببه طبيعة الأقاليم الحارة. وفي كلام ابن خلدون عن العرب وأخلاقهم العمرانية والاجتماعية، ما يدل على أنه يقصد بذلك خواص الجنس وأثره في الأمم، واختلاف الأمم بعضها عن بعض، بسبب اختلاف الأجناس والبيئات.

هذا أساس مذهب تين «Taine» العالم النقاد الفرنسي (١)

(١) هو عالم فيلسوف وأديب نقاد فرنساوي من أكبر علماء القرن التاسع عشر في فرنسا ولد سنة ١٨٢٨ ومات سنة ١٨٩٤ وهو ثالث ثلاثة من اصحاب المذهب الايجابي (Positivism) القائلين انه لا توجد معلومات صحيحة يصح الجزم بها الا اذا قام عليها برهان علمي. وان كل شيء في الوجود يرجع

يقول تين : « الرجل ثمرة من ثمرات البيئة التي ولد وتربى فيها ، كل شجرة تنبت في الأرض التي نبت فيها أصلها . وانه يمكن أن ترجع جميع الأسباب التي تكون الرجل الى ثلاثة أصلية : الجنس والبيئة الطبيعية والاجتماعية ثم الزمن الذي تكونت فيه حياته العقلية . قال : « ولا يمكن معرفة الشخص إلا إذا وقف الانسان على هذه الأشياء ، لأنها الوسائل الثلاث اللازمة لمعرفة » . وكل طرق تين في البحث بنيت على هذه الأصول . وطريقته هذه من أهم الطرق وأتقنها ، لأنها تحمل الناقد على دراسة ووصف الأمة التي فيها نشأ الكاتب ، وإلى البلد الذي عاش فيه ، والمدينة التي تأثر بها

وأصل مذهب تين بناء الأحوال النفسية ، من فكر وإرادة ، وقوة وضعف في الرأي ، على أسباب جسمية . أي على ما يسمونه الآن « علم وظائف الأعضاء » . لأنه يرى ان جميع الافكار ، والاحساسات ، متصلة اتصالاً تاماً بحركة الأعصاب . وعنده أن

الي سبب على معقول . وانكروا النيبات (ماوراء الملادة) والاول والثاني من هؤلاء الثلاث اوجست كنت (Auguste Comte) وارنست رنان (E. Renan) وقد انتشر مذهبهم في فرنسا وغيرها انتشاراً عظيماً ، وأثر في العلم والادب والاجتماع والفلسفة الى آخر القرن التاسع عشر ، ولا يزال له تلاميذ واتباع . وسنشرح مذهب تين الفلسفي شرحاً موجزاً لتوصل به الى الكلام على أثر فلسفته في الادب ومذهبه في النقد

الوسائل الى معرفه الحقائق، هي الحواس والالهامات ، وما عدا ذلك كذب واقتراء، مما لا يصح أن يهتم به العلماء. فكانت طريقته علمية صرفه، فأراد أن يدخل الأدب والبلاغة في هذه الدائرة العلمية ، وأن يجعلها من العلوم الاجتماعية . وإذا كان يبنى مذهبه على التجارب العلمية ، أراد أن يجعل الأدب والبلاغة إحدى هذه التجارب ، ليتوصل بها الى الحكم على الأفراد والمجتمع - كما أراد قبله « سنت بوف » أن يجعل دراسة البلاغة كتاريخ طبي للأفكار والمقولات ولأن هذه الحوادث والأعمال التي تمر في المجتمع وتعملاً البلاغات ، هي التي يستمد منها الكتاب والشعراء معلوماتهم وأفكارهم . قال تين: « ... يجب أن يكون أساس التاريخ « التحليل » العلمي للنفوس، وان ما يفعله المؤرخ لأظهار الحوادث الماضية وإيضاحها يفعله الكاتب والقصاص لأيضاح الحوادث الحاضرة ... إذ ليس الضرر في الجرى وراء الأحلام فقط ، أو في ترك النفس تسبح في الخيالات ، ولكنه أيضاً فيما ليس محققاً، ولو كان محتمل الوقوع . لأن المنع خلق لحفظ الحقائق، كما أن البصر خلق لأدراك المبصرات إدراكاً واضحاً . ومتى اهتمت المقول بنفي الحقائق ، دبت فيها الأمراض ديباً، كالعين تضطرب عند اضطراب الأشياء التي تراها. فالحقائق هي سلامة المقول »

وبناء على هذا المذهب لم يعتقد تين بنفي أثر الحواس، وعنده أن

كل موجود عبارة عن جزء من سلسلة حركات وإحساسات. هذه الطريقة العلمية البحتة، المبنية على المشاهدات والتجارب، هي التي بنى عليها تين مذهبه في نقد الأدب والبلاغة. لأن كل نقد عنده عبارة عن ملاحظات نفسية (بسلوكية) علمية. إذ البلاغة أثر الاجتماع، ونتيجة الأسباب الثلاثة التي ذكرناها. أي أن الأدب والبلاغة على رأى تين، نتيجة لازمة لتلك الأسباب الثلاثة التي هي الجنس والبيئة والزمن. فكان من غرض تين أن يؤسس مذهبه في النقد الأدبي على قواعد ثابتة، ويجعله علما من العلوم وأراد أن يبنيه على الأسباب الطبيعية والاجتماعية الثابتة، ويحكم على ذلك بناء على مافى الاجتماع. إذ لا يمكن في نظره معرفة الانسان إلا بمعرفة هذه الأسباب الثلاثة. ولم يكن غرض تين أن يقرأ الكتب لنفسها، بل كانت دراسة الكتب لديه وسيلة لمعرفة أحوال الأمم، فهي بمثابة مقياس «لجس نبض» الأمم والشعوب^(١).

لاشك أن الانسان ثمرة البيئة والزمن والجنس. ولكن هذه أسباب عامة، يندمج فيها كثير من الأسباب الأخرى، وليست وحدها تؤثر في نفس الشخص وتربيته. هنالك حوادث خاصة،

(١) وهذا خلاف مذهب سنت بوف الذي كان من غرضه أن يعرف

أمزجة الاشخاص وخواصهم الدائمية من كتاباتهم

وأحوال نفسية، واستعدادات فطرية، وأمراض عقلية وعصبية .
وهناك قوة وضعف في الجسم والعقل، وفي التصور والخيال . وهناك
أحوال كثيرة لا تعرف إلا بدراسة الشخص نفسه منفرداً ، أو
بמידاً عن كل المؤثرات العامة الأخرى . كل ذلك يجب اعتباره
والرجوع إليه في « تحليل » نفوس الأشخاص وآثارهم العقلية
والكتابية . وإنما مثل من يحكم على الشخص بمجموع ما يحيط به
وياندماجه مع غيره، كمثل الطيب، يمتحن الجسم كله ليتوصل بذلك
إلى الحكم على عضو خاص ؛ بدون نظر إلى العوارض الخاصة بذلك
المضو . نجد في الأمة الواحدة ، وفي البلد الواحد ، وفي الأسرة
الواحدة وفي البيت الواحد ، عقولاً مختلفة وأفكاراً مختلفة ، وأمياً لا
وأهواء مختلفة ، فكيف نفسر ذلك على طريقة تين ؛ الاختلافات
الظاهرة في الخلق بين أخوين من طول وقصر ، وبياض وسمر ،
ونحافة وبدانة ، واعتدال واعوجاج ، توجد بنفسها في الأخلق من
حق ورزانة ، وحلم وطيش . وتوجد في أثر العقول والأفكار ، من
ذكاء وغباوة ، وقوة في الإدراك ، وضعف في التصور . ومن هنا
كانت الاختلافات العظيمة بين الأفراد في الحكم والإدراك والمبادئ
والمقائد وغيرها . الحق واحد لا يتغير ، ولكن الخلاف في طرق
الإدراك ، وفي النفوس واستعدادها لقبوله . فلا بد من مراعاة
الأسباب الخاصة في معرفة الشخص ، أكثر من الأسباب العامة في .

تكوين نفسه وإدراك حقيقتها .

من أجل ذلك يمكن أن تعتبر مباحثتين كمقدمات عامة لمعرفة الأشخاص، كما لاحظ ذلك أحد النقاد، وقال: إن هذه الطريقة واضحة في تفسير الأحوال العامة، كالحكم على شعب أو أمة بأجمعها، كما فعل نيز في كتابه «تاريخ بلاغة الانكليز» إذ يصح أن يوجد في هذا الكتاب أدلة صحيحة واضحة في الحكم على الجنس السكسوني ومميزاته. ولكننا إذا رجعنا إليه وهو يبحث أو يدرس أفراداً خاصة، وجدنا أن الأوصاف التي استنتجها يصح أن تنطبق على غيرها من جنس آخر ويثمة أخرى هذه الطريقة في النقد هي نتيجة فلسفة تين الأيجابية، ونتيجة أفكاره المذهبية، المبنية على مذهب علمي ثابت، وقواعد ثابتة. وهي نتيجة انتشار مذهب أوغست كونت وأتباعه. فمذهب تين الأدبي هو أثر مذهب العلم الفلسفي، مبني على صلة الأدب بالفلسفة والعلوم، وعلى تسرب المبادئ العلمية إلى الأدب والبلاغة، وأن البلاغة أثر من آثار العلوم، ليست عبارة عن خيالات وتشبيهات فقط، بل هي مجموع أفكار الإنسان وتنتاج العقول والقرايح ولو أردنا أن نشرح مذهب تين بتفصيل أوسع لطلال بنا البحث، وربما عاد علينا ذلك بالملل، لأن الرجل غير معروف عندنا، ولأننا لم نعود اندماج الأدب في الفلسفة، ولأن مذهب مذهب علمي نجاف لا يسوغ لنا قبوله

البيئة وأثرها

في العقول

يستمد الإنسان تصوراتَه ، وتربى إدراكه على حسب ما يراه ويحيط به من المشاهدات والمقولات . وعلى قدر بلوغ ذلك من نفسه ، واستيلائه على حواسه ، تكون درجة الإدراك لديه . فإذا كانت المشاهدات كثيرة مختلفة ، كانت قوة الموازنة وحس الاستطلاع والرغبة في البحث أعظم وأدعى إلى نمو العقل والإدراك ، وكبرت في نفسه ملكة التمييز بين الأشياء ، وصار ذلك شبه خلق له ، فيصيح وقد تربى على نوع خاص من الذكاء والملاحظة ، وتشكلت نفسه وإدراكه ومعلوماته بهذا الشكل الخاص : الذي ينبىء عن حياته العامة التي كانت له في هذه البيئة الخاصة . وكانت تصوراتَه وتشبيهاته مأخوذة عن ذلك ، وأفكاره ومقولاته صورة من الاجتماع الذي عاش فيه ، وأثراً من آثار تلك البيئة . وباختلاف البيئة يكون اختلاف الناس في عقولهم وإدراكهم وتربيتهم : فليس من يعيش بين العلماء كمن يعيش بين الجهلاء . ولا من نشأ في بيت كريم كمن نشأ بين السوق والسفلة .

لذلك كان من عمل الناقد ، أن ينظر إلى هذه الأسباب ليتمكن من الحكم على آراء الكتاب والمفكرين حكماً صحيحاً ، وليعرف

أسباب المؤثرات الفعالة . فالنبي عرّف البلاغة « بأنها ما بلغ بك الى الجنة وعدل بك عن النار » ، كان متأثراً بالبيئة الاجتماعية الدينية التي عاش فيها . فلا يصح أن يؤخذ هذا التعريف كما هو ، وإلا ما هي الصلة بين البلاغة وبين الجنة والنار ؟ والذي قال : « إن دراسة الأدب بأجمعه من تاريخ وفنون ، ومن شعروثر ، إنما هي وسيلة لفهم كتاب الله تعالى » لا يصح أن يعد من الأدباء ، لأن أدبياً من الأدباء الذين يفهمون الأدب ، ويقولون إنه صورة النفوس والعقول ، وحالة من أحوال الاجتماع ، لا يقول ذلك . وإنما هذه نتيجة التربية العقلية عند فقهاء المسلمين ، الذين اشتغلوا بالأدب وجمعه وعنوا به من أجل ذلك ، ونشروا هذا الرأي وأشاعوا هذه الفكرة ، فأخذها الناس عنهم كما هي بدون بحث ولا نقصد . وكان يمكن الرجوع الى الأدب وبلاغة العرب لفهم ما في كتاب الله تعالى ، بدون أن يكون ذلك الغرض الفد من دراستها . ولكن ادباءنا وأكثرهم من الفقهاء صرفوا همهم الى الوجهة الدينية فقط . هذا أثر للبيئة الاجتماعية وأثر اتجاه العقول والافكار اتجاهاً خاصاً . وهذا يفسر معنى صلة هذه الاسباب بالأدب والنقد .

الانسان كما قلنا نعمة البيئة الطبيعية والاجتماعية ، والأدب والبلاغة من شعروثر ومن كتابات اجتماعية وفلسفية وغيره من أثر العقول والقرائح - ثمرة من ثمار الانسانية . ونتيجة تربية العقول والنفوس . فإذا كانت الأمة في مبدأ تربيته العقلية وأول نشأتها كالطفل ، لا يعرف إلا ما

يقع عليه نظره، ولا يدرك إلا ما يحيط به، أصبحت معلوماتها منحصرة في ذلك، وخيالها مقصورة على ما ترى وتسمع حولها. فان لم تكن محبة للبحث والتنقيب، ولا رغبة في الاستطلاع، بقيت في هذا النوع من التربية الأولية. وبعض الأمم يموت ويعيش وهو في شباب الحياة وطفولة التربية. لأن البيئة الاجتماعية لم تدفعه إلى حب الاستطلاع، ولم تولد فيه البحث في معرفة الجمال وفهمه.

والعرب في عيشتهم وحياتهم البدوية الصرفة، لم يخرجوا عن الدائرة التي وضعتهم فيها طبيعة بلادهم. ولم يروا غير هذه الصحراء الواسعة وما توحيه إلى النفوس من العظمة والهيبة، والغموض الذي تضل فيه الطنن، ثم هذا البسط اللانهائي الذي يحمل على الظن بأن الحياة لا تتغير، وكأن الإنسان يخلق ويموت وهو على حال واحدة من العيش، وأن هذه الحياة البدوية الساذجة هي كل شيء، وأن الشجاعة والكرم والروعة هي كل فضيلة، وكأنه ليس وراء ذلك من فخر، وكأن المصيبة والاغارة على الأعداء، والاتصاف عليهم هي كل ما يفهم من معنى الشجاعة، وأن العربي في حرته واستقلاله أفضل إنسان وأكرم نفس وأرق مخلوق. كذلك تكونت خيالات العربي على ما يرى وما يحيط به من حيوان ونبات، ولم يكن لديه من الفرصة ما يمكنه من معرفة أحوال الأمم الأخرى، فنشأ قائماً بما لديه، راضياً بحالته. لأنه ظنها أفضل وأكمل من غيرها، فلم يرغب في تغيير

حالته الاجتماعية ، ولم يأخذ عن غيره ، لأن ذلك لم يكن متيسراً له في حالته الأولى ؛ ولأن الحاجة لم تحمله على ذلك ، لاقتناعه بما لديه من كل شيء حتى في العلوم والمعارف ، ولأنه كان يرى سعادته في هذه الحال . والانسان إن لم تدفعه الحاجة لا يميل الى العمل ، ولا يحب التعب . كل ذلك أثر البيئة الطبيعية والاجتماعية عند العرب . وهي بنفسها التي نراها في بلاغاتهم وأشعارهم . فقد امتلأت خيالهم بما كان يحيط بهم ، ولم تعد أفكارهم البيئة التي كانوا يعيشون فيها . فكان اذا وصف أو شبه أحداً شيئاً أخذ خياله وفكره مما يحيط به ، وذكره على سذاجته لأنه كان يميل في الاقتنان والصناعة الى الهاماته ، وما توحى اليه فطرته ، فكانت السذاجة تظهر في كل شيء من كلام وشعر وخيال . ومع أن هذه السذاجة البدوية هي عيب الشعر العربي لأن الحقائق «المريانة» كما يقولون ليست مقبولة لدى كل نفس ، ولا يتذوقها كل إنسان خصوصاً في الشعر والبلاغة ، إذ لا بد من الاقتنان في إظهار المعاني المقصودة ، ولا بد أن يعترى المتفنن من الحيرة والشك في الوصول الى أغراضه ما يحمله على البحث والتنقيب حتى يصل الى ما يقرب من الاقتان والكمال والابداع ، مع أن هذا هو عيب الشعر العربي البدوي ، فهو أيضاً كل ما فيه من الجمال . لأن السذاجة الفطرية ، أو الكلام المطبوع الذي تظهر فيه طبيعة الانسان كما هي ، له نوع خاص من القبول

والاستمراء . وقد تدعو هذه الحال الى الاعجاب

هذه السذاجة التي اكتسبها البدوي من البيئة التي يعيش فيها
هي روح الشعر العربي التي اكتسبته هذه المذوبة وهذا الجمال
الذين لا يوجدان دائماً في الشعر الحضري . لأن اطلاق العربي
لنفسه المنان يقول كما توحى اليه فطرته ، وعلى عليه ضميره من
السذاجة المقبولة المحبوبة السائفة على النفوس ، هو السر في حياة
هذه البلاغة ومظهر جمالها (١)

(١) مما يصح ان يكون دليلاً على أثر البيئة انه قدم أحد شعراء البادية
على أمير من أمراء الحواضر فدح الأمير بقوله :

أنت كالدلو لا عذمتك دلواً من كثير المطا قليل الذنوب
أنت كالكلب في الحفاظ على الود وكالتيس في قراع الحروب
فهم بعض أعوان الأمير يقتله ، فقال الأمير خل عنه فذلك ما وصل
اليه علمه ومشهوده ، ولقد توسعت فيه الدكاء فليقم بيننا زمناً وقد لاندم
منه شاعراً مجيداً . فأقام بضع سنين في سعة عيش وبسطة حال حتى قال
الشعر الرقيق الآخذ بمجامع القلوب وهو في زعم بعضهم صاحب
الآيات التالية : —

يامن حوى ورد الرياض بخده	وحكى قضيب الخيزران بقده
دع عنك ذا السيف الذي جردته	عينك أمضى من مضارب حده
كل السيوف قواطع ان جردت	وحسام لحظك قاطع في غمده
ان رمت تقتلني فأنت مخير	من ذا يمارض سيداً في عبده

فانظر هذه التشبيهات وأثر البيئة فيها وما رسمته في نفس الشعراء، مثل ما قال بعضهم وقد خلق رأسه :

فأصبع رأسي كالصحيرة أشرفت عليها عقاب ثم طار عقابها
وقالوا إن هذا البيت من المعاني المحدثه المقبولة لدى الأفكار والمقولات.
فالحال السياسية والحال الاجتماعية، والحال الفكرية . لها أثر عظيم
في البلاغات والأدب ، لأنها سائرة وراء الاجتماع « حذو النمل
بالنمل » كما يقول المثل العربي . وقد ظهر بعض هذه الآثار في
الشعر العربي ، لأن الشعر هو كل الأدب العربي ، أو هو مجموع
الصورة العامة لبلاغة العرب ولحركات أفكارهم . والبيئة الاجتماعية
أقل أثرا وظهورا من البيئة الطبيعية فيه ، بدليل أن الاجتماع
تغير تغيرا عظيما ، وتناوبت الممالك والدول ، والشعر العربي لم يتغير في
جلته ولم تمتوره أطوار الاجتماع . بل كان الشاعر الحديث يسطو
على المعنى القديم فيصقله في قالب جديد من الالفاظ ، ويكسوه ثوبا

هذا أثر البيئة في النفس والخيال ، والشعر العربي الجاهلي كله معطر
بأثر الصحراء وما بها . وهل أدل على ذلك من قول امرئ القيس : -

تصد وتبدى عن أسيل وتقى	بناظرة من وحش وجرة مظلل
وجيد كجيد الرم ليس بفاحش	إذا هي نصته ولا بمعطل
وكشع لطيف كالجديل مخصر	وساق كأنبوب السقي المذل
وتعطو برخص غير شتى كأنه	أساريع ظبي أو مساويك اسحل
كبكر المقناة البيضاء بصفرة	غذاها نمير الماء غير المحلل

آخر لينسب إليه . ونحن لا نرى هذا أثراً للاجتماع، وانما هو ضرب من رقى الخيال ، لأنه لا يدل على حالة الاجتماع السياسية ، ولا على أى نوع من حياة الأمة . وكان من الممكن أن نرى تقلبات القول والحوادث الكثيرة التى ملأت تاريخ المسلمين ظاهرة فى بلاغاتهم . ولكننا لم نرى بلاغات العرب أصدق وأدل على الاجتماع من الشعر الجاهلى ، لأن الشعراء ذاك كان بمثابة الحديث والمسامرات اليومية والكلام الاعتيادى . وفى مدة الأمويين كان يدل على شيء من الحالة الاجتماعية دلالة إجمالية . وكان أثر البيئة الاجتماعية ظاهراً بعض الشيء فى المدح والنميين الشعراء ، وفى قصائدهم إلى خلفاء بني أمية . ولم يكن دالاً تمام الدلالة على الحياة ، لأن هذه كانت مناقشات شخصية لأهواء شخصية . وكان أكثر ذلك ناشئاً من ميل الشعراء إلى التكبس ، ولم يكن فى الشعراء ، ولم يكدهم يوجد بينهم من كان ذا أغراض اجتماعية ترمى إلى إصلاح الاجتماع ، أو إلى تربية الافكار وتهذيبها . وكل ما كان من الصدق فى نفوس الشعراء كان عبارة عن عواطف نفسه ، يرجع أكثرها إلى شيء من العقائد الدينية ، أو إلى تأييد مذهب سياسى وكراهة إحدى البيوتات الحاكمة . كما مدح الفرزدق زين العابدين فى قصيدته المعروفة ، عند ما تظاهر بعدم معرفته هشام بن عبد الملك ، لما رأى من إقبال الناس على علي بن الحسين فقال : « من هذا الشاب الذى تبرىق أسرة وجهه كأنه مرآة صينية تراهى

فيها عذارى الحى وجوهها، فقال الفرزدق: «هذا النى تعرف البطحاء وطائته» الخ القصيدة. ومع ذلك فقد كان الشعر مدة الأمويين أقرب إلى الجدد منه إلى التسلية والمجون. وكانت لا تزال الصيغة العربية ظاهرة فيه وفي مجموع أوصافه: من الصراحة وحرية القول، وعزة النفس وغيرهما من الاخلاق العربية.

أما في زمن العباسيين فقد ظهر أثر البيئته في نوع خاص من الشعر. لأن بيئة خاصة أثرت في الشعر: وهي بيئة المجون واللهو والطرب. وأشهر شعراء هذا العصر كانوا من هؤلاء، كأبي نواس وشاروابن الضحاك وغيرهم ممن أكثروا من وصف الفلمن والخمر ومجالس اللهو. وكانت هذه حال البلاغة في العصر الأول العباسي، مما لا يكاد يخرج عن التسلية والمجون. وكانت مجالس الخلفاء والأمراء غاصة بالفناء والمغنين، وكانت الأشعار التي تقى لا تخرج عن وصف الحب والغرام والخمر، وكانت المجمع في ذلك العصر أشبه بالجنان ونعيمها. وشجع الخلفاء والأمراء الشعراء على ذلك، فانكب هؤلاء على هذا النوع من الشعر الوجداني، وانتشر الفناء، وكانت مجالسه حافلة بالأدباء والشعراء، (تشبه المجتمعات التمثيلية عندنا اليوم). ولم يؤثر انتشار الفلسفة في الشعر إلا في أواخر الدولة العباسية عند مثل المتنبى وأبي العلاء، أى عندما أخذت العقول تنضج وترقى، وترى وتفهم من الأدب غير ما كان يراه ويفهمه الأولون. غير أن هذا العصر

لم يطل، ولم تكد تظهر فيه المواهب العربية وأثر الإسلام في الرقي، حتى
وقفت حركة العلم والأدب، وهزمت العجبية العربية بسيلها
الجارف، فوقفت حركة العقول والأفكار

أما أبو نواس وأمثاله فكانوا شعراء وجدانيين، ومخلعاء
متهتكين، لم يهتموا بحالة الاجتماع ولم يكن عندهم من التريه والتعليم
ما يساعدهم على ذلك، ولم تدفعهم البيئة الى هذا النوع من الشعر^(١)

(١) ولم يخطر ببال أحد أن يدعو الناس الى الشعر الاجتماعي، ولا
الى الشعر التمثيلي كما كانت الحال مدة لويس الرابع عشر في فرنسا، فانه وان
كان الغرض من التمثيل اذ ذاك التسلية والانشراح، فلم يغب عن الشعراء
والكتاب أن يجيشوا في أشعارهم وقصصهم بالمعبرة وتقد الاجتماع، وكتبوا
الكتابات النقدية الممتعة، وأتقنوا الصنعة، ولكن في غير الالفاظ بل في
بث الأفكار وتأثيرها، كما فعل مولير في قصصه الهزلية التي كان ينتقد
فيها الاجتماع وما فيه من الرذائل. فقد كانت قصصه مضحكة سائفة خفيفة
الروح، ومع ذلك كان بها من الحكم والمواعظ وتقد الاجتماع أكثر مما
فيها من الهزل والسخرية. ولا تزال قصص مولير من أبدع القصص في
نوعها، ولا يزال لها شأن كبير في الأدب: ذلك لان كبار الكتاب كانوا من
كبار المفكرين. وقد كانت سير بعضهم الشخصية لا تقل عما كان عليه أبو
نواس وأمثاله. فان حياة مولير المنزلية معروفة تكاد تقوق في المجون والهزل
ما كان عليه بعض شعراء العباسيين. ولكن مولير كان شاعراً اجتماعياً
وكاتباً خفياً برع في نوع من الهزل النقدي الاجتماعي

ولم يفهم الناس هذا الضرب من الأدب الاجتماعي . وكان إذا أراد
 أحدهم أن يقول شيئا من ذلك أو ما يقرب منه أفصح إفصاحا، وبث
 الموعظة على أنها موعظة ونصيحة . ولو أنه فكر في وضع أفكاره
 ونصائحه في قصة لكانت أوقع وأشد فعلا في النفس من قصص الكلام
 قصصا وسرده سردا . ولكن القول لم تكن نضجت بعده ولم يصل
 الأدب إلى الحالة التي كانت تلهم الشعراء نوعا جديدا في الكلام والصناعة .
 على أن بها من جمال القول ومتانتها ما لو وضعه شاعر عصرى في قالب
 قصصى لو وصل إلى ما وصل إليه مولير وغيره .

خواص الاجناس البشرية وأثرها في العقول

الموارد المختلفة التي تظهر في الأشخاص وتميز بعضها من بعض أكثرها ناشئ من اختلاف الأجناس . فان لكل جنس أوصافاً عامة تدل عليه ، ومدينة خاصة تميزه من سواه في طرق الفهم والادراك . واذا كانت أفراد الجنس الواحد تختلف بعض الاختلاف في شيء من الصفات الخاصة فلها تتفق في الأوصاف العامة . فالجنس الآري مثلاً الذي منه سكان أوروبا يختلف أفراده بعضها عن بعض اختلافات بينة في مجموع مدنياتها، ولكنها تتفق في الأمور العامة ، كالنوع الجرمانى الذي منه أكثر أمم النمسا وممالك ألمانيا ومعظم أهل أوروبا الوسطى . فأن هؤلاء من الجنس الآرى ولكن بينهم بعض الاختلافات في تكوين مدنياتهم . والنوع اللاتينى في جملته يميل إلى الرفقة ولين الأخلاق، ودقة الفهم في الفنون الجميلة، ويحب الحرية في كل شيء، ولا يرغب كثيراً في التقيد بالقوانين والقواعد، حتى في العلوم، حساس، كثير الخيال، خفيف الروح، يميل إلى المجون، وله صبغة خاصة في الفنون كالموسيقى والتصوير، فانها عند الايطاليين والفرنسيين أدق وأخف على النفس منها عند الجرمانيين، وهى أمتن وأبرع في الصناعة وأضخم عند الجرمانيين منها عند جيرانهم .

هذا مثل ضربناه، ومثل ذلك يقال في المباحث العلمية والأدبية، فإن الطريقة الجرمانية تميل إلى القواعد والقوانين في كل شيء، لأن الفكر الألماني قاعدي، أي ميال إلى القوانين، وإلى بناء كل شيء على قاعدة، يرغب في أن تكون الفنون كالعلوم ذات قواعد ثابتة لا تتغير. والطريقة العلمية في دراسة البلاغة ظهرت أولاً في ألمانيا. وتين ورنان وغيرهم من رؤساء الحركة الإيجابية والطرق العلمية في البحث أخذوا ذلك عن الألمانين. هذه الفروقات نجدها أوضح وأكبر منها بين الأجناس. وقد أثبت العلماء والباحثون أن بين الأجناس وبين أفرادها فروقاً مادية في تركيب الأجسام، وفروقا عقلية في كيفية الإدراك والتصور، فإن خصوبة العقول عند بعض الأجناس أكثر منها في غيرها (١)

(١) لاحظ الدكتور «جوستاف ليبون» أنه لو أخذ الفانفس أوروبي مصادفة بدون اختيار، وألفا هندي أيضا وجد أن خمسا وتسعين وتسمائه من الأوروبيين أقل في استعدادهم الفطري من الهنود. ولكن لوحظ أنه يوجد بين الأوروبيين أنفسهم واحد أو أكثر من أصحاب القرائح والذكاء العظيم، الذين لا يوجد مثلهم في الهنود. ومعنى هذا أن الفروق التي توجد بين الأجناس لا توزن بالمتوسط في المجموع، بل في أن الجنس الأقل ارتقاء لا يحتوي على أفراد كثيرين ممتازين من غيرهم في الذكاء ولو كان المجموع في نفسه أرقى من مجموع آخر، فإن الميزة تكون بنسبة النابضين

فقد قالوا: إن الأمم التي هي أسبق من غيرها في مضمار المدنية واكتسابها، والتي يظهر فيها التقدم والانتقال أسرع مما يظهر في غيرها، تكون أعرق في الحضارة. ومن هنا يظهر أن في الأمم من هو أرقى من غيره، ومن هو أحط من سواء. ففى بعض الأمم أو في بعض الأجناس نجد «الانسانية» ومعناها أكثر منها في غيرها. أى نجد ما يميز الإنسان من عقل وذكاء، واستعداد للرقى وميل إلى العلوم والفنون والأدب أظهر. على حين أننا نجد الوقوف والجمود وعدم الاهتمام بالتربية في جنس آخر (١)

(١) قالوا أكثر ما تكون هذه الفروق واضحة بين الجنس الاسود والجنس الابيض. ولكن هذه الاختلافات ليست أصلية في الانسان ولاجائية تحدث في طبيعته، بل الازمان والاقليم هي التي كونت الانسان وأثرت فيه واوجدت هذه الفروق (كما ادرك ذلك ابن خلدون وله الفضل في ادراك هذه الفكرة العلمية) وقد امتد هذا الاختلاف وانتشر في الاجناس ونما بالتوارث وسرور الزمن وغير الخلق والخلق وما يتبع ذلك. قال الباحثون: ان مخ الأوربي وزن نحو ١٥٣٤ جراما ومخ الأفريقي وزن ١٣٧١ جراما ومخ الاسترالي وزن ١٢٢٨. وذكروا غير ذلك من الاوصاف مما بهم من يدرس علم الاعضاء ووظائفها. وقالوا من أخلاق الزوجات الشهوات الحادة والميل الى التقليد الأعمى والخوف من المزلة والنقص في قوة الاختراع والميل الى عدم النظام التي ظهر عندهم في الفناء والرقص ثم اتهم بمخدغون بالظواهر ويحبون الزينة والالوان التي تبهر الأبصار. وعلى الجملة فالنحبي

هذا الاختلاف الأصلي في الأجناس سبب الاختلاف في العقول والتصورات والأدراكات ، أو أنه دليل على تغير النفوس واختلاف إدراكاتها . وكل هذا يظهر في اللغة وتكوينها .

قال تين في مقدمة كتابه « تاريخ بلاغة الانكليز » : إذا كان تصور الأمة للأشياء تصورا جافا ، كانت اللغة ضربا من الرموز أو ما يقرب من ذلك ، وكان الدين عبارة عن عقيدة ساذجة ، والشعر خيالا « بسيطا » وكانت الفلسفة أشبه بشيء من النصائح والمواعظ ، والعلوم مسائل مجموعة مرصوفة . وهذا يدل على جفاء العقول وجود الأفكار على ما تقر أو تسمع : والأمة الصينية هي مثال ذلك . فإذا كان الإدراك العام مرنا ، يشبه أن يكون خيالا شعريا ، كانت اللغة أشبه بالشعر والقصص ، سهلة لينة ، يكاد يدل كل لفظ منها على نفس أو على إنسان لمرونتها وعذوبتها ، وكان في الدين والشعر شيء كثير من العظمة والجلال ، وانتشرت الأفكار الفلسفية انتشارا عظيما . وعلى حسب ذلك يكون إدراك الجمال ودقة الفهم ، وسعى العقول وراء الكمال في تحقيق ما تريد (١) .

إنسان شهوى . يال للسرور ، ثرثار ، لا يعرف الرزاة ، ولا يفكر في المستقبل ، كملان خل . وقالوا : انه رغم ما في الجنس الأسود من المزايا الانسانية ، فانه لا يعرف عنه أثر أدبي ، ولا شيء من علامات التمدن . (١) وقد وزن رنان في كتابه « تاريخ اللغات السامية » بين الجنس السامي والجنس الآري . وقال ان الامم السامية كلها على اختلاف نزعاتها أم

إن مسألة الجنس من حيث أثرها في الأمم وعقولها، مسألة تغير مسلم بها على إطلاقها. ولا يمكن أن يسلم بها إنسان مفكر تسليما مطلقا. لأن مذهب الفيلسوف تين في ذلك مذهب أصبح الآن متبهما بالمبالغة وعدم التحقيق. ولأن الحوادث أثبتت لنا أن بعض الشعوب الصغيرة التي اتخذها أصحاب هذا المذهب برهانا ودليلا على نظرياتهم، ظهرت فيها قدرة تكاد تضارع أهل الجنس الأبيض. والحوادث والأيام تبرهن على تأييد مذهب هؤلاء. والحقيقة أن

قصيرة الخيال جافة التصور، تدرك الأشياء ادراكا أوليا، ولا تتعمق في بحثها، ولا تسترسل في كشف الحقائق ومعرفة أبعدها، وتحكم على الأشياء لأول وهلة، بحكم المعتقد الجازم بصحة الشيء الذي أقنعت التجارب والبراهين القطعية. خيالها محدود، وادراكها محدود، ونظاماتها الاجتماعية معروفة محدودة، لا تعرف التطور والانتقال، غير قابلة للمرونة، وغير أهل للتقدم، ليس في نظمات حكومتها ما يدل على سعة الإدراك، ولا على أثر التفكير، وليس لها في عالم الأدب والفنون أثر يذكر بالنسبة لما تركته الأمم الأخرى، مما يدل على مجدها ومظاهر الرقي في الاجتماع وفي باب الفنون. وقال أن الأمم السامية لافلسفة لها ولا أثر للقوانين والنظمات عندها. وأن الشرائع التي أرشدت العالم ومحت منه ظلمات الجهالة لا وجود لها عند الأمم السامية. وقال أن ذلك كله يرى في بلاغاتهم. ربما كان شيء من ذلك صحيحا، وربما كانت الأمم السامية أقل من غيرها أثرا في العلم والفلسفة والأدب والاجتماع. ولكن هل هذا يدل على أن ذلك جاءهم من أصلهم السامي؟ إن رينان يبالغ في مثل هذه البحوث وكأنه عدو لدود للأمم السامية

السبب في هذا الاختلاف الذي نراه في الأمم وتربيتها راجع إلى البيئة والحوادث . ونضرب لذلك مثلاً بحالة العرب قبل الإسلام وبعده : فقد كانوا في جاهليتهم لا يعرفون غير عيشتهم الساذجة وحياتهم الفطرية ، ولا يدركون من أحوال الاجتماع غير شن الفارات والحروب ، وكان العربي ليس له إلا سيفه ورمحه ومركبه ، ولم يكن من طبيعة بلاده أن تحرك من فكره ، أو توسع من خياله . فنشأ ونشأت أفكاره صورة صحيحة من البيئة التي كان يعيش فيها ، ولم يعرف من العلوم والفلسفة إلا ما أوحى إليه نفسه وما دفعته الضرورة لمعرفة ، ولم يتعلم من الفنون إلا جمال القول . وقد توارث ذلك عن آبائه واجداده ، وتعود هذا النوع من العيش ، وصرت الأزمان والأيام وهو كذلك . فلم يكن له من الفرصة ما يمكنه من تغيير حاله : أو ما يدفعه إلى التقدم ، أو ما يغير إدراكه وتصوره للحياة والاجتماع . ولبت على هذه الحال دهر أطويلاً . ولما جاء الإسلام وانتشر واختلط العرب بغيرهم ، أخذوا عنهم النظمات وسنن الشرائع والقوانين ، واكتسبوا من الدين وتعاليمه ما غير حالتهم الاجتماعية والسياسية واستفادوا من القرآن الحكيم فائدة عظيمة ، ونظموا الحكومات وأسسوا الممالك والجيوش ، وغير ذلك .

ولما احتك الأمويون بالروم ومدنيتهم ، أخذوا عنهم كثيراً من أبهة الملك ونظام الحكومة . وكان لماوية بن أبي سفيان الجند والحشم

وتناسى العرب خشونة البدو، واعتادوا الرفاهية والحضارة . كذلك كان الأمر في الدولة العباسية: فقد اكتسب العرب مدينة الفرس وغيروا كثيرا من عاداتهم وأخلاقهم ، وأنواع الفهم والأدراك ونظام العيش والحكومة والاجتماع . وتهيأت عقولهم وأفكارهم لقبول فلسفة اليونان ومدنيتهم العقلية والمادية . وظهر فيهم العلماء والفلاسفة والمؤرخون . مما لم يكن له أثر قبل في عربيتهم العرياء . وارتقت معارفهم وزادت معلوماتهم ، ووسعت إدراكهم كل ما طرأ عليهم من الخارج . وبالجملية تغيرت خواص جنسيتهم العامة ، وأشبه استعدادهم استعداد الأمم الأخرى ، ولم يمنعهم جنسهم من الاندماج في غيرهم والأخذ عنهم ، ومشايتهم بعض الشبه لهم . ولولا الدين وسلاطانه وغلبته على نفوس المسلمين لاندمجوا اندماجا كلياً في غيرهم ، ولتغيرت عقائدهم وحالهم الاجتماعية تغيراً تاماً . وعرب الأندلس كانوا غير عرب أفريقية ، وهؤلاء كانوا غير سكان نجد والحجاز ، وعلى أنهم كلهم من جنس واحد وأصل واحد .

من أجل ذلك لا يصح النظر إلى مسألة الجنس والأخذ بها على إطلاقها . لأن المؤثر الأصلي في تكوين الجنس هو البيئة . إذ الجنس أو الأصل الواحد ، معناه أن جماعة سكنوا مكاناً واحداً ، أو منطقة واحدة ، تشابهوا في كثير من العادات والأخلاق العامة وطرق الفهم والأدراك ، مما كوّنته البيئة في أخلاقهم واستعداداتهم على شكل خاص .

وجاء هذا التكوين بمرور الأزمان واختلاف الأحقاب، فاندمجوا في البيئة التي تربوا فيها . فان عوارض ومميزات الجنس الأسود مثلا تحتاج إلى مئات من السنين لتتكون هذا التكوين الخاص الذي هو من طبيعة الأقاليم ، ثم يتوارث بعض الأفراد عن بعض ذلك حتى تصبح هذه الأوصاف صفة لازمة للسكان .

هذا هو الأصل في مسألة الجنس . ونحن نرى أن الإنسان يمكنه أن يعيش في اجتماع غير اجتماعه الأصلي فتختلف إدراكاته ومواهبه ، لأن الإنسان حيوان مقلد أكثر منه ناطقا . وعلى ذلك يجب أن تكون البيئة سابقة للجنس لا العكس . إذ لا أجل أن يتكون الجنس بأوصافه لا بد من أن يبقى الإنسان في بيئة خاصة مدة طويلة ليتشكل بشكلها . وليس الغرض من البيئة البيئية الجغرافية فقط ، بل ذلك يشمل البيئة الاجتماعية أيضا فان أثر الاجتماع في الأفكار لا يقل عن أثر الأقاليم فيها . إذ القسيس أو المتدين الذي تربى في بيئة تربية دينية هو غير العالم الذي تربى في بيئة علمية . فلا يمكن قبول رأى تين علي ظاهره من أن الجنس له أثر خاص بدون أن تنظر إلى أثر الأزمان والبيئات في ذلك .

لا شك في أن الآداب السامية غير الآداب الآرية وأن العقول والأفكار عند الساميين غيرها عند الآريين . ولكن أليس معنى ذلك أن تصور السامي وتربيته وتعليمه غيرها عند الآري؟ وهل ذلك غير

أثر البيئة وتأثير الأقليم؟. فإذا كان الشعر العربي غير الشعر اليوناني مثلاً فذلك لأن حياة العربي حملته على هذا النوع من الخيال. وربما كانت هناك أسباب تاريخية واجتماعية حملته لا يتصور ولا يفهم إلا على هذا النحو. وربما لم يكن العربي في حاجة إلى أنواع الحكومات المنتظمة والقوانين السنوية، لأنه كان يعيش عيشة ابن السبيل، ولو كان ذلك ضرورياً لحفظ حياته ونظامها لحملته الضرورة على الفكر والاستنباط والابتكار لمثل هذه الأشياء.

وسواء أصبح مذهب تين أم لم يصح في أثر الجنس في الأمم فما لا نزاع فيه أننا نجد اختلافات ظاهرة في الأمم المختلفة من حيث العلوم والمعارف، ومن حيث التصور والأدراك. وهذا كله يظهر في آداب الأمم وبلاغاتها لأن الأدب تابع لكل هذه المؤثرات، فهو يتغير بتغيرها ويتشكل بأشكالها، لأنه صورة عامة من صور الأمم وحياتها. وذلك كله تابع لاختلاف الفطر وأسبابها في الإنسان.

مذهب التدرج والانتقال

في أنواع البلاغة

فرديناند بروتتيير هو صاحب هذا المذهب^(١) ويجدر بنا أن نجمل آراءه ومذهبه فيما يأتي :

تربى بروتتيير تربية علمية، وسارت أفكاره وآراؤه في طريق علمي حتى في مذهبه الأدبي وفي طريقته في النقد . ولذلك لم يكن يميل إلا إلى الوضوح والصراحة، ولا يجب إلا بالآراء السليمة

(١) فرديناند بروتتيير Ferdinand Brunetière هو صاحب مذهب التدرج والانتقال في أنواع البلاغة « L'évolution des genres littéraire »

ولد سنة ١٨٤٩ ومات سنة ١٩٠٧ وهو من اكبر أدباء القرن التاسع عشر، تقاب في مراكز العلم والأدب، وكان من أعضاء المجمع اللغوي الأدبي في فرنسا، واستاذ الأدب والبلاغة في مدرسة المعلمين المالية، ورئيس تحرير مجلة العالمين الشهيرة

تقلب في هذه المناصب كلها ولم يمكنه الحصول على شيء من الشهادات العلمية غير الشهادة الثانوية. وخاب مرات في اجازة امتحان اللسانس، فمكف على القراءة والدرس . وكان يعرف اللغات القديمة والحديثة . فتوصل بفضل ما كان لديه من الجهد وحب المطالعة، وفكره الثاقب وذكائه العظيم، وقوة ارادته وثقته بنفسه ، الى أن أصبح من علماء فرنسا وأدائها وأكبر أئمة الأدب وقادة الأفكار ؛ بل صاحب مذهب الأطوار الأدبية أو « مذهب التدرج والانتقال » وأثر في الحركة الفكرية في فرنسا اثرًا عظيمًا

الصحيحة . وعمل على إصلاح كثير من الأفكار السقيمة التي كانت منتشرة في الآداب . وكان يقول : « إن الأفكار قوة ذات أثر ، وإن البلاغات شئني آخر غير نوع من التسلية واللهو » وكان يرى أن البلاغة « الشخصية » أي الكتابات التي منشأها ميول الكتاب وأهواؤهم بدون نظر إلى المجتمع ، ولا إلى النفوس العامة ، ليست إلا ضرباً من الأهواء والشهوات النفسية . فاتها خطر على الأخلاق وعلى البلاغة نفسها ، ولأنها لا تغل شيئاً من الحياة الاجتماعية العامة ، التي هي حياة الآداب والبلاغات . ولذلك كان ضد مذهب الوجدانيات « *Romantisme* » ولهذا أيضاً أحب أن لا يكون مذهبه في النقد مذهباً شخصياً ، كي لا يحكم على الكتابات بذوقه الخاص ، أو بما يحدثه في نفسه أثر القراءة . بل أراد أن يضع مذهباً عاماً للنقد ، مبنيّاً على أساس علمي وعلى الموازنة بالكتابات الشهيرة . لا لأنها نموذج ونظام فريد ، بل لأنها أمثلة تدل على طرق الاتقان في الفكر والصناعة . وكان لا يهيمه من القراءة أن يعجبه ما يقرأ ، بل صحة ما فيها من الأفكار والآراء والافتنان والصناعة ، لكبار الكتاب . ثم يتسامل بعد ذلك :

وكان من أصحاب العقول النادرة في حب القراءة والميل إلى الاطلاع على كل شيء . فقد قرأ قراءة تامة وعرف معرفة تامة كل ما أنتجته عقول جميع الأمم في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وقرأ الآداب القديمة وآداب القرون الوسطى وقرأ كل ما ظهر في عصره فكان أكثر الناس شرها في الاطلاع .

« هل للكاتب غرض يرى اليه ؛ وهل من غرضه أن يهدي القراء إلى فضيلة من الفضائل ، » لأنه لا يرى غرضاً جديراً بالكتابة ، ذا قيمة حقيقة لأى نوع من أنواع البلاغة ، إلا إذا كان يؤدي إلى نوع من أنواع التهذيب ، أو يرشد إلى فكرة نافعة في الاجتماع . لذلك كان يحارب مذهب القائلين : إنه يلزم النظر إلى الفنون من حيث إنها فنون « l'Art pour l'Art » لأنه كان يرى أن الكتابة الأدبية يجب أن تترك في نفس القارىء أثراً نافعاً ، وأن الحذاق وأصحاب الفنون لا يستحقون هذه الألقاب إلا إذا استعملوا الفنون وسيلة تساعد على نمو « الإنسانية » في الإنسان . وقسم الفنون إلى فنون عظيمة ، وفنون حقيرة . فإن من الفنون ما ليس إلا ضرباً من اللهو واللعب والتسلية . وهي مع ذلك تأخذ بالآليات وتسحر العقول بجمالها وبلاغتها ، ومنها ما هو جدى متين ممتع ^(١)

(١) مثال ذلك : البلاغة الشخصية والبلاغة الاجتماعية ، اذ البلاغة الشخصية التي لا يمدح فيها القارىء غير شخصية الكاتب قليلة الفائدة . لأن الكاتب لا يهتم فيها إلا بأحواله الخاصة مما لا يفيد كل انسان ولا يؤثر في كل نفس ، وهذه في نظره هي الآداب الحقيرة . أما الآداب العظيمة الاجتماعية فهي التي تظهر نصيب الكاتب مما اكتسبه من الأفكار الاجتماعية ، أو على رأيه ، هي التي تبين حظه من الإنسانية ، الذي يتفق به مع غيره ويتذوقه سواه ، وهي الآداب النافعة . وأصحابها يعقنون الشخصيات وأحوال النفوس الخاصة

أما طريقته في النقد، فكان يرى أنه يجب الاهتمام باظهار عيوب الكتاب أو الشعراء قبل الاهتمام باظهار محاسنهم، لأن العيوب هي ضرب من المحاسن في نظر الكاتب أخطأ في فهمها . فن المفيد في النقد تميزها من المحاسن الحقيقية . فالتى يعتمد لإظهار عيوب الكتاب هو في الحقيقة يعمل على إظهار محاسن الكتابة، كما أنه يعمل على تجنب العيوب باظهارها وشرح الوسائل والأسباب التى دعت إليها . وعلى ذلك فالتنقد الذى من غرضه البحث عن عيوب الكاتب يقصد إلى إظهار قواعد البلاغة الصحيحة ومحاسن الكتاب التى يجب اتباعها . هذا هو أصل طريقته في النقد . وكان يعمل على تأييد فكرته ومنهجه بعزم صادق ، وحجة قوية ، وصراحة نادرة . فقد كان من أكبر الرجال الذين خصوا بقوة الجدل وحج الخصامة والمناقشة ، ولذلك كثر أعداؤه ولم يكن له من الأصدقاء إلا تلاميذه وقليل من إخوانه

وقد امتاز برونتير ميزة خاصة بذهبه الأدبى ، وأصبح إماما ومختصا بالمذهب على أدبى : فقد اتحل من مذهب دارون العلمى مذهب « التدرج والارتقاء » مذهبا أدبيا هو مذهب « التدرج الأدبى » . فقد رأى ان الأنواع الأدبية : من وجدانيات واجتماعيات وشعر وثر تمثيلية ، تنقسم إلى فصائل كما فى علم النبات والحيوان ، وأنه يجرى عليها قانون التدرج والارتقاء الذى يجرى على الأنواع

الحية سواء بسواء . ويرى أن لها أطواراً تنخطاها كأطوار النبات والحيوان . فقال : « إن الأنواع الأدبية ككل شيء في هذا الوجود ، تولد وتموت وتندركها الشيخوخة على حسب ما تلد وتنتج من المؤلفات النافعة الممتعة . ومثل ذلك مثل من يفسخ كتاباً على كتاب آخر ، وينسخ من هذا كتاباً ثانياً ومن الثاني ثالثاً وهكذا فتكون كل نسخة تابعة لما قبلها مع شيء من التحريف إلى أن تكون النسخة الأخيرة كأنها غير الأولى ، أو كأنما كتبها أحد تلاميذ المؤلف ولم يؤلفها استاذ حاذق » . قال : « وهكذا تنفى الأنواع الأدبية ، مهما حاول الكتاب حفظها وبلغها إلى درجة الاتقان أو ما يقرب منه » ويقول : « كما أن العقول تتشابه فتتألف ، وتتناكر فتتخالف ، كذلك المؤلفات الأدبية التي هي نتائج العقول ، تكون أنواعاً قريبة أو بعيدة من بعضها . وإن هذه الأنواع لازمة للمجموعات الأدبية . وإن لها حياة خاصة وصناعة خاصة بكل واحد منها ، توجد وتتوالد في الأفكار نوالداً ساذجاً أولياً ، ثم تكون ويتم تكونها شيئاً فشيئاً ، وتنمى كما ينمى الحيوان والنبات ، إلى أن تنضج ، ثم تقف برهة من الزمن حافظة حياتها إلى أن تندركها الشيخوخة ، ثم تتحول إلى نوع آخر فتحيا مرة أخرى وهكذا ... » وعنده أن تاريخ البلاغة عبارة عن تتبع هذه الأنواع في جميع أطوارها وأعمارها ، وفي جميع أدوار حياتها وتقلباتها . قال : « وهذا ما يحمل على الظن بأن تاريخ

البلاغة يمكن أن يكون علماً من العلوم. وعلى هذا المذهب يمكن أن نفسير ما يعترى بعض الأنواع الأدبية من الوقوف والانحطاط ، وما يدعوها إلى الظهور مرة أخرى (كما حصل في الشعر الوجداني في فرنسا ، فقدم به نحو قرنين وهو في حالة موت ونزاع ، ثم انتشر انتشاراً غريباً وحيي حياة أخرى في أوائل القرن التاسع عشر بحال لم تكن له في حياته الأولى. وكاد يكون النوع الوحيد في البلاغة الفرنسية. ومثل ذلك يقال في غيره من الأنواع). ومن الأمثلة على مذهبه: أن القصص الطويلة الموجودة الآن أصلها حكايات قصيرة جاءت من المحادثات ثم تكونت وكبرت شيئاً فشيئاً إلى أن أصبحت إلى ما هي عليه الآن وتولدت من ذلك أنواع كثيرة ، وكان يتغلب في كل زمن نوع منها على غيره ثم يظهر منه نوع آخر يحو النوع الأول.

هذا المذهب هو القول بأن الأفكار الانسانية والفنون جميعها مرتبة ترتيباً طبعياً ، فصائل فصائل ، ومجموعات متحدة الجنس ، كفصائل النبات والحيوان . وأن لكل مجموعة قوانين ونظامات وسلسلة حياة خاصة تولد وتميش وتموت ، وأن هذه الأنواع إذا بلغت ذروة مجدها تحولت إلى أنواع أخرى كما يتحول النبات والحيوان ، أو وقفت برهة من الزمن ثم عادت إليها حياتها... إذا تم بناء هذا المذهب كان من أعظم مذاهب النقد التي تساعد على دراسة تاريخ البلاغة وكشف مخبأ أنواع الكلام ، وترتيب وتبويب ضروب الكتابات

وجعلها خاضعة لقوانين عامة كالأشكال الحية والمسائل العلمية . وعلى ذلك يصبح النقد الأدبي علماً من العلوم لا فناً من الفنون كما هو الآن . ولكن ذلك لم يتحقق بعد ، وربما لن يتحقق أبداً ، لأن الأدب فن لا علم هذا المذهب العلمي البحث يخالفه ويتنازع مذهب آخر في النقد وهو مذهب التأثير والانفعال « Impressionisme » الذي من أئتمته ودعاته « جول لمتر » وهو من كبار الكتاب الحذاق والنقاد الشهيرين ومذهبه من أشهر المذاهب الأخيرة في النقد لأن الرجل مات سنة ١٩١٤

مذهب التأثير والانفعال

في النقد الأدبي

هذا مذهب في النقد يخالف المذاهب السابقة ، لأنه مبني على تأثير النفس وانفعالها بما يبق فيها من أثر القراءة والدرس . فليس له أى صبغة علمية ، ولا أى قاعدة يبنى عليها . بل مرجعه الميول النفسية . والتأثيرات الشخصية ، فهو نوع من اللذة العقلية التى يجدها القارىء في الفنون ، ويشعر بها عند ما يراها أو يعثر عليها ، فيما يقرأ من أساليب الكتاب وأفكارهم ، ولا سيما في الصلة النفسية التى يجدها ، بينه وبين الكاتب أو الشاعر ، فيظهر له أنها هى بنفسها ميو له وأهواؤه . قال أحد أساطين هذا المذهب ^(١) : « عندما أقلب آخر صفحة من كتاب أقرأه أشعر كأنى عمل بما امتلأت به نفسى من الأثر بما قرأت ، وأجدنى أحيانا متأثراً بانفعالات كثيرة شديدة محزنة ،

(١) هو جول لمتز Jules Lemaitre « زعيم مذهب التأثير والانفعال » Impressionisme وهو من الكتاب البلغاء ، والنقاد المعروفين في فرنسا . مات سنة ١٩١٤ بعد أن كتب عدة كتب تعد من أحسن كتب النقد في فرنسا . أشهرها سلسلة مقالات جمعت في نحو ثمانى مجلدات وسماها « المعاصرون » les Contemporains « انتقد فيها الكتاب على اختلاف نزعاتهم ، بمعارات بليغة سلك فيها مسلك التأثير والانفعال الذى كان يحصل له عند الانتهاء من قراءة ما يقرأ .

فأجد قلبي مفعماً بنوع من الشفقة المبهمة ، وتارة أجدني مضطرباً من شدة السرور ، وكأنما يجزى ذلك في لحى ودمى ، هذا كلام جول لمر Jules Lemaitre « لأن النقد عنده نوع من اللذة العقلية العلمية . فإن العواطف والأحاساسات تتغذى بالمعلومات التى هى من وسائل تربية الشعور . وهو يرى أن الشعور من الأشياء النسبية التى تختلف باختلاف الأمزجة والأحوال . فلقد يقرأ الإنسان بعض المؤلفات ، ويمجّب بها أول مرة ، فإذا أعاد قراءتها لم يجد فى نفسه الأعجاب الأول . ذلك لأن الشعور يتغير دائماً . فيلزم الإنسان ألا يجزأ بالحكم على ما يقرأ حكماً نهائياً لا يقبل النقض ، لأن كل رأى فى لا يصح أن يكون حكماً باتاً ، إذ لا يدل على شىء سوى تأثير وقتى ، فإنه ميل شخصى قابل للتغير ، ويمكن أن يتجدد هذا التأثير فى نفس شخص آخر غير القارىء ، كما أنه ربما لا يعود مرة أخرى عند شخص واحد فى قراءته كتاباً واحداً .

وصاحب هذا المذهب لا يعنى إلا بما يجب من عقول الكتاب وآثارهم فى الكتابة . لأنه يقول « إن القارىء إذا أراد أن يفهم الكاتب لا بد من حبه والميل إليه . فإن الذكاء والفهم ليسا إلا ضرباً من الرغبة والميل إلى الأشياء أو المعقولات ، وذلك يساعد على فهم الفنون والافتنان فيها ، ولكن كل إنسان يفهم ذلك على حسب فطرته وطبئه الشخصى » . وحسب هذا المذهب أهمية أنه يبحث عن

مواضع الجمال لأظهار مواهب الكاتب وفهم قصده ، وأنه يجمل فائدة النقد ليست أقل أثراً من قراءة الكتب الممتعة ، وقد يفوقها أحياناً في الاستمرار ، فقد يلذ للناقد نقده ، كما تلذ له قراءة كتب الآداب المختلفة .

ومما قيل من أن هذا مذهب من لا مذهب له في النقد ، فإنه رغم كل شيء مبني على الاختيار الصحيح ، والاستسلام إلى ذوق تربي وتهذب بالعلم . وربما تشابه مع المذاهب الأخرى من حيث الوصول إلى غاية واحدة : وهي توضيح وفهم أثر العقول والأفكار ، لأن أصحاب هذا المذهب يرون أن المذاهب النقدية هي أيضاً ميول شخصية واستسلام إلى الأذواق المقيدة تقييداً صريحاً ببعض قواعد العلوم والفنون . كما يرى الآخرون أن طريقة أصحاب التأثير والانفعال مبنية على الاختيار الذي يرجع في مجلته إلى ذوق تربي تربية علمية مبنية على أصول وقواعد ، وتهذب بأنواع الفنون . نذكر هنا جملة من كلام جول لمر في كتابه « المعاصرون » لتتعرف رأييه من كلامه ، وتقف على صورة من نوع هذا النقد المبني على التأثير والانفعال . قال وهو يتكلم عن الكاتب الشهيراً ناطول فرانس (Anatol France) . « من آراء موتني « Montaigne » الممتعة : أنه لا يمكننا أن نقف على معلومات صحيحة ثابتة . إذ ليس في الوجود ما لا يقبل التغير . لا في المشاهدات ولا في العقولات . وأن العقول وما يتصل بها في

حركة دائمة؟ ثم قال: ونحن متغيرون ، فلا بد أن يكون إدراكنا للعالم متغيراً أيضاً ، ولقد يكفى في تغيير الأشياء المحكوم بقبولها أن تمر بأفكارنا التي من شأنها ألا تثبت على حال واحدة ونحكم عليها على حسب المؤثرات الوقتية ، ليدركها التغيير ونحكم عليها حكماً جديداً غير الأول . فكيف يمكن أن يثبت النقد ويلزم طريقة واحدة لا تتغير؟ تمر المؤلفات بمقولاتنا مروراً تتغير في أثنائه ذاكرتنا فإذا مرت بها مرة أخرى تصورناها تصوراً آخر وحكمنا عليها حكماً جديداً، وكل إنسان له أن يجرب ذلك بنفسه... لقد مرت بي أزمان وأنا معجب كل الإعجاب بفكتور هيجو، وها أنا ذا الآن أشعر بأن روحه غريب عن روحي ، ولا أكاد أعيد قراءة الكتب التي كانت تملأ نفسي إعجاباً وتبكييني أحياناً، منذ خمسة عشر عاماً، إلا وجدتني غريباً بالأمس، ومهما أردت أن أخاص في فهمي لها والحكم عليها فاني أجدني مخالفاً لآرائي السابقة ، ولقد أتردد أحياناً في أن أصرح برأيي. قد يذكر الإنسان ما كان يتذوقه في الأيام الخالية، وما أمره أسانده بالليل إليه، لأن هذا الليل والشعور هما اللذان يكوّنان أحكام النقد في الأدب . لدى بعض العقول شيء كثير من القوة والثبات تتمكن بهما من بناء الأحكام على أصول ثابتة . هذه العقول بطبيعتها ، أو بما لها من الإرادة ، ذات ذاكرة قليلة التغيير والانتقال ، أو بمباراة أخرى، هي عقول قليلة الابتكار، لان المؤلفات

على اختلافها تمر بها فتحدث فيها دائماً أثراً واحداً . ولكن هذا نوع من الميول الشخصية الثابتة . ولا يمكن أن تتحكم هذه الطرق في جميع العقول .

يحكم الانسان بالحسن على ما يحب ، وبمض الناس لا يعرف إلا طريقاً واحداً في الحكم لأنه يحب شيئاً خاصاً ويظن أنه محبوب لجميع الناس ، وبعضهم ليس لديه من الارادة ما يجعله يلزم طريقاً واحداً في الحكم والادراك ، ومهما يكن من شيء ، فالنقد الصحيح في جميع أشكاله ليس بالإعبارة عن وصف التأثير النفسي الذي يحدث من القراءة في نفس القارىء . وأن كل عمل فني هو نتيجة ما يتأثر به المؤلف من حوادث الحياة في بعض الأوقات . ومن حيث إن الامر كذلك ، فلنحب الكتب التي تعجبنا ، بدون أن نغنى بمنزلتها ، أو بمذاهب النقاد ، عالمين أن ما نجده من الأثر أثناء قراءة هذه الكتب اليوم ، لا يلزم أن نحصل عليه من قراءتها في الغد . وماذا عليّ إذا قرأت كتاباً ممتعاً عظيماً خالد الذكر ، فلم يحرك من نفسي ، ولم يترك فيها أثراً ما ؟ ثم ماذا يكون إذا أعجبني كتاب تافه ونال مني ؟ هل أظن أنني مخطئ . فأعود باللوم على نفسي ؟ إن عظماء الرجال لا يتسنى لهم أن يكونوا دائماً واثقين بأنفسهم ولا بما يقولون ، فقد يغاب عليهم في كثير من الأوقات ، الجهل والسذاجة والاشياء التي يسخر منها الناس ، وكثيراً ما يحكمون أحكاماً غير عادلة مبنية

على سهولة الإدراك لديهم ، فهم لا يعرفون كل ما يعملون ، ولا يعملون كل ما يعلمون عن قصد وروية .. (١)

هذا شيء من مذهب «جول لوتر» ، نأخذ منه أن النقد عنده لا يبنى على قاعدة ، ولا يقيد بمذهب من المذاهب . إذ لا يصح أن يفهم الإنسان ما يقرأ بعقل غيره ، كما أنه لا يمكن أن يرى بمعنى غيره ، ولا أن يفكر بفكر غيره . كل هذا مبني على أن الفرض من قراءة كتب البلاغة لذة النفس وسرورها ، لا التعلم والاستفادة ، كما أن الفرض من سماع الموسيقى لذة السمع ، والفرض من التصوير تمتع النظر . وعلى ذلك تكون البلاغة وجميع الفنون نوعاً من السرور لا غير ، والنقد ليس عبارة عن حكم القارئ على ما يقرأ ، وإنما هو فهم لما يقرأ ، وشعوره بما في ذلك (Contem.T.3.P.340)

ولكن هذا المذهب ليس له طريقة خاصة تتعلم ، بل هو مذهب شائع بين كل القراء . فكل إنسان يمكنه أن يشعر ويتأثر بما يقرأ ، فكيف يمكن قدر الكتاب والشعراء ؛ وبأى شيء يصل الأنسان إلى تفضيل كاتب على غيره إذا استسلمنا لأذواق الأفراد ؛ مهما أنكر مذهب التأثير والانفعال القواعد والقوانين العامة للنقد الأدبي ، فلا يمكن إنكار أن هناك جهة عامة تتفق فيها جميع الأذواق : هذه الجهة في رأينا هي ما يوجد في الفنون من

المعاني الانسانية العامة . لأن كل فن من الفنون يقصد إلى تمثيل شيء من حياة الانسان العقلية أو المادية ، وهذا يوجد في كل نفس ويشعر به كل إنسان ، لأنه تمثيل الطبيعة التي هي الجهة العامة في كل عمل فني ذي قيمة حقيقية . وذلك ما يرى في الفنون العظيمة لكبار الرجال ويخلد ذكرهم

يقول جول لمر : يتغير النقد تغيراً لا نهياً له ، على حسب الموضوع الذي يقرأ ، وعلى حسب العقول التي تبحث ، وعلى حسب المباحث التي تقصد ، إذ يمكن أن يكون غرض الناقد البحث عن الكاتب نفسه ، أو عن الأفكار في ذاتها . ويمكن أن يكون غرض الناقد الحكم على ما يقرأ . ويمكن أن يقصد إلى بيان وتعريف وتوضيح ذلك بدون أن يبدي رأياً له . قال : وقد ابتدأ النقد بطريقة مذهبية وانتقل إلى آراء تاريخية وعلمية . والظاهر ان أطواره لم تنته بعد . وقد ظهر نقص الطريقة العلمية ، فالتقد أخذ طريقاً آخر وهو التمتع بالقراءة لترقيق الشعور وإغاثته بما يطالع عليه الانسان »
(Contemporains...T. 3. P. 342)

وعمل «جول لمر» إلى الصراحة في الفكر ووضوح الكتابة ، وحسن فوق الكاتب ، بأن يكون من طبعه جذب قلوب القارئ إليه ، ويجب ان تمزج البلاغة اللفظية في الأسلوب بمتانة الموضوع ودقة الأفكار النافعة

وعلى الجملة فذهب التأثير والافتعال هو عبارة عن تتبع ما
تحتوى عليه الفنون لجذب القلوب إليها ، لأن هذا فى رأيهم هو
معنى الجمال، إذ الجمال عند هؤلاء لا يتحقق ولا يكون له معنى إلا إذا
وجد من النفوس ميلا، ونزل من القلوب منزلة الاعجاب . بل قال
بعضهم إن الكاتب الذى لا يمكنه أن يجذب قلوب القارئ إليه،
ولا يعرف أن يستولى على احساساتهم ليملك منهم إرادتهم، ليس فى
كتاباته شيء من الجمال، ولا يعد من كبار الكتاب، لأنه لم يتسن له
الوصول الى المعاني العامة التى تلمس الأفتدة والقلوب

النقد الأدبي

عند العرب

رأينا أن النقد الأدبي في فرنسا ابتداءً وسار سيراً تدريجياً ، إلى أن وصل إلى ما هو عليه الآن ، وكانت أطواره ظاهرة ظهوراً تاماً ، وهو تابع في طريقه وسيره قانون الارتقاء ، وأنه لم ينبت في بلاده ، ولم ينشأ بين أهله ، بل جاء من الاطلاع على كتب اليونان القديمة ، وعلى الحركة الأدبية أيام النهضة في إيطاليا ، وأنه أوجد صلة بين النقاد أنفسهم وبين آثارهم في كتاباتهم

أما النقد الأدبي عند العرب فهو بعيد عن كل فكرة أجنبية ، وعن كل أثر خارجي . وليس الفرض منه تقويم حركة العقول والأفكار ، بل شرح الشعر العربي ، وتقرير طريقة الشعر الجاهلي لتكون نموذجاً ومنهجاً للشعراء . وقد سار النقد في هذا الطريق بعزم صادق ، وكلهم أنصار الطريقة العربية الأولى ، وساعدوا على بلوغهم ما أراحوا ، مزجهم الأدب بالدين ، فتمكنت الطريقة العربية القديمة ، وطريقة الخيال والتصور عند العرب ، من الاستيلاء على أفكار الشعراء والكتاب

ومع أن اللغة العربية اتسعت بما دخلها من الشعر والنثر ، ونتائج العقول والقرائح الكثيرة ، فإن النقد لم يتحولوا عن اتباع

القديم ، ولم يرق الأديب الرقي الذي كان يكون له ، ولا سيما الشعر الذي هو أظهر مزايا البلاغة العربية ، بل لا يزال الشعر القديم إلى الآن أرقى أنواع بلاغة العرب ، وأصحها وأمتع ما فيها . ذلك لأن النقاد وأئمة اللغة والأدب قصروا العقول على تقليد الشعر القديم ، في الطريقة والأسلوب والصناعة ، وحتى في الأفكار والموضوعات ...

كان العربي يتأثر بالكلام وضروب البلاغة ، وساعدته خطرته على سهولة التعبير ، ونبع في هذا النوع من الشعر الذي دعت الحاجة إليه ، ولم يتجه فكره إلى الخروج عن الدائرة التي كان يعيش فيها . ولم يكذبهم الناس من بلاغة الشاعر وبراعته إلا ذما مقذعا ، ومدحا يرفع المدح ويحمله . فدخل المدح والنم في حياة البدوي ، وامتزج بنفسه امتزاجا . وكان تبجيل الشاعر لا يقل عن تبجيل أعظم رجل له أعظم أثر في الحياة . وكان النظر إلى الشعر كالنظر لأكبر أعمال الإنسان في الحياة . لذلك فاقته العناية بالشعر وتقده كل عناية . ولقد كان حكمهم على الشعر لا من جهة أنه أثر من آثار العقول والأفكار ، بل لأنه من الأشياء الحيوية للإنسان التي تساعد على فهم حياته .

وكانهم لم يهتموا الشعر إلا بالنسبة لأثره في الخارج ، ولم يتذوقوه لما به من الأفكار أو من حيث أنه فن من فنون الجمال بل

لأنه يرفع من شأن العشيرة ويحط من قدر العدو . وعلى ذلك لم تكن البلاغة معتبرة وسيلة من وسائل تكميل النفوس ، ومظهرا من مظاهر الفنون ، بقدر ما كانت معتبرة آلة من آلات المدح أو الذم ، أو مظهرا من مظاهر ميول الشخص وأهوائه .

ومن هنا كانت البذرة الأولى من بذور الشعر الوجداني الشخصي في بلاغة العرب التي ملكت عقول الشعراء وخيالاتهم وصناعاتهم . ومن هنا أيضاً كان سبب جفاف النقد . فقد اقتصر على الملاحظة بدون أن يغير من حركة الأدب .

ذلك لأن حركة النقد عند العرب كانت مثل حركة الأدب سواء بسواء ، ليست نتيجة كد الأفهام وإعمال الفكر . فلم يكن هذا النقد من دواعي التقدم والانتقال في بلاغة العرب . وإذا كان الشعر القديم الجاهلي نموذج الشعر العربي في جميع أزمته ، كانت الحركة الشعرية ضرباً من التقليد المحض في الألفاظ والديباجة ، وهذا التقليد هو الذي قاد عقول الكتاب والشعراء وكان مقياساً لها . وذلك في جلته هو مثال النقد الأدبي العربي في مجموعه وعليه بنيت كل فكرة أدبية . ولم يحاول أحد من النقاد الانحراف عن هذا الطريق ، فلم يحرر الشعر من الطريقة الأولى ، ولم يسلك مسلكاً آخر لا من جهة الأفكار ، ولا من جهة الصناعة . فوقف النقد أيضاً في طريق واحد ، وثبت على خال واحدة .

من أجل ذلك كان النقد الأدبي عند العرب فهم الشعر وتأويله على الطريقة القديمة التي جعلت الشعر الجاهلي نموذجاً لها . فلم يكن له من القوة ما يمكنه من تغيير سير الأفكار ، ولا من تقويم حركة العقول

ولقد يقساءل الإنسان : أكان يكون تقليد الشعر الجاهلي سبباً في وقوف حركة النقد ، والأدب عند العرب ؟ أجل . فإن العرب منذ ظهور الشعر فيهم ، ظنوا أنهم ابتدأوا في ذلك بطريقة كاملة ، وأن هذا كل ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من صناعة الكلام ، وأنهم طرّفوا كل موضوع ، فوقفوا عند ذلك . بل حافظوا على عدم التوسع ، أو الخروج من عاداتهم في صناعة الكلام ، وامتلات نفوسهم بهذا الرأي ، فتوارثها الأجيال منهم . وليس تقليد القدماء عند العرب مثل تقليد الفرنسيين لليونان والرومان ، لأن تقليد هؤلاء كان من الأسباب التي حملت الفرنسيين على الاطلاع على آداب أخرى غير آدابهم . فحركت فيهم الميل إلى البحث والموازنة ، ووسعت فيهم دائرة النقد . أما العرب فقد أبقوا النقد على ما هو ثابت في أفكارهم ، وتابع لآرائهم ، بدون أي اقتباس آخر ، وبدون أن يرجعوا إلى شيء سوى العمل على تأييد آرائهم . وعلى هذا كانت كل قواعد اللغة والبلاغة . فكان مثلهم كمثل صانع يتبع مناهج صنعته ، ونماذج أعماله ، وهو

معتقد بدقة عمله ، فلا يرغب في أن يعرف أثراً آخر ينسج على منواله . هذا مثل النقد الأدبي عند العرب . ومثل هذا النقد المحدودة قواعده وطرقه ، كان من شأنه أن ينتهي إلى نوع من المباحث اللغوية ، والقواعد النحوية . نعم وقد كان ذلك ، فقد عني النقاد عناية تامة بالمباحث اللغوية ، والقضايا اللفظية ، ولم يصل النقد إلى حمل الشعراء على النظر في بعض المذاهب الكتابية الأخرى التي ظهرت عند غيرهم من الأمم ، ولا إلى البحث في الشعر من حيث إنه باعث من بواعث الأفكار ، ومظهر من مظاهر النفس الإنسانية ، بل اقتصروا على مباحث دقيقة في الأساليب ، وضروب التركيب ، بدون نظر إلى ما يرقى الأفكار ، وإلى ما كان يمكن أن يكون سبباً في رقى الشعر وانتقاله من طور إلى طور . وكان النقاد إذا بحثوا في المعنى بحثوا فيه من حيث إنه مظهر من مظاهر براعة الكاتب أو الشاعر ، أو من حيث الخيال والتشبيه والاستعارة ، وقالوا : « من لوازم الشعر أن يشتمل كل بيت على معنى تام يصح أن يفرد به » . فصار نقد القصيدة نقداً لكل بيت على حدة . ومثل هذا لا يمكن أن ينتج في النقد إلا آراء متقطعة ، أو أفكاراً مفككة عن الشاعر وعن طريقته ، إذ لا تظهر براعة الكاتب أو الشاعر إلا في اتصال أفكاره بعضها ببعض ، ولا يمكن أن تظهر قوة النقد إلا في بحث وتحليل متسلسلين . بحيث يقود الفكر إلى فكر آخر ، ويتصل

الرأي بالرأي : وإلا كان مثل ذلك مثل باب مصنوع مفكك قطعاً قطعاً ، تظهر فيه براعة النجار ، ولا يمكن أن يحكم الناظر على صناعته إلا حكماً ناقصاً



وإذا بحثنا عن تاريخ النقد الأدبي عند العرب وجدناه ابتداءً مع الشعر، وسار معه وظهر بظهوره ، فإن المجتمعات والمجاسل الكثيرة، التي كانت للشعر والشعراء فيها المنزلة الأولى ، ربما كانت أكثر ما تكون في التفضيل بين الشعراء ، والحكم على أحسن الشعر وأفضله ، فقد كانوا يفتخرون بالشعراء المجيدين ويميلون كل الميل إلى حفظ الشعر الجيد وسماعه ، ويضربون به المثل في الحكم والعظة وفنون الجمال ، إذ لم يكن لديهم من الفنون غير هذا النوع من جمال القول ، وفصاحة اللسان ، ودقة البيان، ولذلك عظم اهتمامهم به ، واتجهت همهم إلى الاكثار منه ، فكانت لهم آراء في الشعر والشعراء ، ومذاهب في تفضيل بعضهم على بعض تناقلها السلف من بعدهم، وأصبحت شيئاً من أصول النقد في بلاغة العرب. ولكن أكثر هذه الآراء فردية ، مبنية إما على الذوق الخالص والميل الشخصي ، وإما على الأهواء والأغراض الخاصة ، وما كان أسهل على أحدهم أن يعجبه البيت فيقول : هذا والله أشعر ما قالته العرب. ثم يسمع يتناً آخر، لشاعر آخر، فيقول : هذا أشعر الناس .

مثل هذه الآراء لا يصح أن تعد من النقد الصحيح ولو كانت آراء لا تكبر الشعراء أو الأدباء ، لأنها مبنية على الميول الصرفة والأهواء الشخصية، لا على مذهب ثابت ، ولا على رأي صحيح ، فلا يصح أن يكون هذا من النقد في شيء

كذلك ابتدأ النقد عند العرب . وكان لا بد أن يكون في أول أمره ، على هذه الحال ، ولكنه انتهى أيضاً بنحو ذلك أو ما يقرب من هذا . ولا يمكننا أن نجمل هذه الآراء النقدية داخلة في المذهب النقدي المعروف بمذهب « التأثير والانفعال » ، لأن هذا المذهب مبني على ذوق سليم ، تهذب بالتربية والتعليم والقراءة الكثيرة ، لأنواع بلاغات الأمم المختلفة ، والموازنة بينها .

لهذا كان النقد الأدبي ليس له تاريخ في بلاغة العرب (ولا بد من الفرق بين النقد الأدبي الفني شرحنا شيئاً منه عند الأمم الأخرى ، وبين علوم البلاغة عند العرب) ، ولم يبحث فيه باحث بحثاً خاصاً يبين المذاهب المختلفة التي كانت تكون هداية الكتاب والشعراء وقدة البلاء . فمن العبث أن يبحث الإنسان عن أطوار النقد ، أو عن المذاهب المختلفة فيه عند العرب ، لأنه من الفنون التي لم تنضج في الآداب العربية . ويخيل إلينا أن أدباء العرب لم يفهموا النقد بالطريقة التي يفهمها أدباء اليوم : من « تحليل » الأفكار والآراء ، وصلة الكتابة بالكتاب أنفسهم ، والمؤثرات

الأخرى، وأنهم لم يعتبروا أن البلاغة مظهر من مظاهر الاجتماع. وغير ذلك من الأسباب التي دعت إلى رقي الأدب الحديث.

ونمود فتقول: إن كل ما وجد من النقد هو أفكار فردية، وآراء لبعض كبار الأدباء، مثورة مبثورة في كتب الأدب والأخبار، وفي طبقات الشعراء وتراجمهم. (ومن أراد أن يطلع على ذلك فليراجع مقدمة الشعر والشعراء. لابن قتيبة، ومقدمة «جهرة أشعار العرب» لابن أبي الخطّاب، وترجمة النابغة الذبياني في الأغاني، وغيره من فطاحل الشعراء، كجرير والفرزدق والاختل وأمثالهم)



إذا بحثنا عن هذه الآراء في النقد وجدناها ناشئة من طبيعة العربي ومزاجه. لأن العربي شجاع، شديد التأثير بالكلام، سريع الغضب، لا يحب السكون كثيراً، ولا يميل إلى الهدوء، يهيج لأقل سبب، وينضب لأدنى مناسبة، شريف النفس، لا يقبل الضيم، يضحي بكل شيء في الدفاع عن شرفه، أكثر أخلاقه ظهوراً الشهامة وحب الانتقام، كانت تكفيه الكلمة يسممها فتهيج من نفسه، وتثير فيها حب التزال وتوجب حرباً عواناً. على هذه الأخلاق وعلى هذا الشعور، وعلى هذه الفطرة المتأججة كان مظهر آراء العربي في كل ما يفهم وفي كل ما يدرك، فظهر ذلك في نقده الشعر والشعراء، وتفوقه الكلام البليغ، فكان أحسن الكلام لديه

أكثره أثر في النفس وهياجاً للعواطف، وأحسن الشعر ما احتوى على عبارات منخمة وألفاظ تستولى على السامعين، وتملك من نفوسهم، وتنال منها، بقطع النظر عن كل شيء آخر. من أجل ذلك كان للألفاظ المنزلة الأولى في الكلام، وكان لها المكان الأول في نفس السامع، وربما كان ذلك من البواعث على استقلال كل بيت من الشعر بمعنى تام، وعلى أنه كان يكفي سماع بيت واحد يهز النفس، ويشغل الفكر، ليحكم الشاعر بأن هذا أفضل بيت قالته العرب. لهذا أيضاً قلما اجتمع الناس على شاعر واحد يفضلونه (١).



وبعد فاما أن يكون النقد عبارة عن قضايا الفرض منها إرشاد الكتاب والشعراء إلى الطريقة المثلى في الأساليب وصناعة الكلام، وهذا هو النقد البياني - نسبة إلى علوم البيان التي هي علوم البلاغة - ويدخل تحت هذا القسم البحث في الألفاظ والأساليب، وما بها من الاستعارة والتشبيه والمجاز والمحسنات البديعية. وهذا النوع

(١) قال ابن رشيق في العمدة : والشعراء أكثر من أن يحاط بهم عدداً، منهم مشاهير قد طارت أسماؤهم وكثر ذكركم، حتى غلبوا على سائر من كان في أزمانهم، ولكل أحد منهم طائفة تفضله وتتمصب له، ولذلك قلما يجتمع على واحد إلا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في امرئ القيس : أنه أشعر الشعراء وقائدهم إلى النار، يعني شعراء الجاهلية المشركين « جزء أول صفحة ٥٩ »

من النقد أكثر ما يكون شيوعاً في النقد الأدبي عند العرب .

وأما أن يكون النقد عبارة عن البحث عما في الكتابة والشعر من الأفكار والآراء ، واختيار الموضوعات واستيعابها ودقة الملاحظة في المعاني الصحيحة الاجتماعية ، والغرض الذي يعود على القراء من ذلك ، ثم « تحليل » النفوس التي ذكرت أثناء الكلام - كما في القصص التي يقصد منها تصوير الطبائع ورسم النفوس الانسانية - ثم ترتيب الكلام ومعرفة طريقة الكاتب في الفهم والأدراك والتصور ، ومقدار ما عنده من الخلق في الصناعة ، وعلى الجملة كل ما له صلة بنفسه وكتابات . وهذا هو النقد « التحليلي » وهو الذي يكشف أسرار العقول ، ويوضح المؤلفات وما بها ، ويظهر قيمتها الفنية ، ويبين منزلتها من العلوم والفنون . وأكثر ما يكون هذا النقد في الآداب الاجتماعية والفلسفية الملونة بالآراء والأفكار وأشكال الناس وصور الحياة ، وهو أقل ما يكون ظهوراً في الوصف والوجدانيات . وبدون هذا النقد لا يفهم العقل السليم من العقل السقيم ، ولا الكلام الصحيح من الخطأ . فالنقد « التحليلي » يعتبر البلاغات نتيجة من نتائج العقول والقرائح ، ويبحث عن الصلة بين الكتاب والشعراء وبين حركاتهم العقلية ، والمؤثرات التي دعت إلى ذلك . وذلك لا يظهر كثيراً في الشعر الوجداني المبني على الخيال

الصرف (١)

أما أكبر مظاهر النقد الأدبي عند العربي فهي علوم البلاغة . ولا يكاد يوجد كتاب في النقد إلا وكان اهتمامه بشرح ملق الكلام من أنواع البيان والبديع أشد اهتمام ، ولم يفرق الأدباء بين علوم البلاغة وبين النقد ، فإن كتاب قدامة بن جعفر « نقد الشعر » كتاب في علوم البلاغة لا غير ، على أنه معدود من كتب النقد الأدبي . وكتاب ابن رشيقي « العمدة في نقد الشعر وصناعته » يدل على أن النقد كان لفظاً مبهماً غامضاً لم يحدد معناه بعد ، أو أنه لفظ عام كاللفظ الأدب نفسه ، فقد احتوى هذا الكتاب على كثير من

(١) والا فإذا يمكن أن يفهم الإنسان من الصلة بين الشاعر وشعره وأثر الاجتماع في قول من قال :

نحن قوم تديننا الأعين النجس على أننا نذيب الحديد

وترانا لدى الكربة أحراراً وأوفى السلم لحسان عبيداً

مثل هذه البلاغة لا تنقد إلا قدراً يائياً ، مبنيّاً على تحليل اللفظ وشرح الاستمارة والتشبيه ، ومثل هذا النقد يحمل الشعراء على التكلف والاهتمام باللفظ ، اذ خير أنواع الشعر عند هؤلاء ما اشتمل على الاستمارة والتشبيه ، كقول الشاعر :

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

فقد اهتم علماء « البلاغة » بهذا البيت ، واختلفت آراؤهم — راجع مقدمة الشعر والشعراء ، وكتاب « دلائل الإعجاز »

الموضوعات المختلفة من أدب وسير وعلوم البلاغة، واشتمل على ذكر أعلام العرب، وفيه قسم كبير في علم البيان والبديع. على أن هذا الكتاب من الكتب المعتبرة في النقد، وهو على رأي ابن خلدون «أوعي وأجمع كتاب في النقد لم يساوه قبله ولا بعده كتاب آخر». مع أننا نرى أن كل ما فيه من النقد هو كلام عام، لا يضبط طريقة ولا يؤيد مذهبا (من هذا ما رواه ابن رشيق في أغراض الشعر وصنوفه راجع صفحة ٩٢ جزء ٢) نرى من هذا أن أدباء العرب مرزجوا النقد بعلوم البلاغة، بل لم يعرفوا من النقد غير علوم البلاغة (١)

مع هذا فقد وجد من بين النقاد من كانت آراؤه صحيحة نافعة، وحام حول هذه الطرق الجديدة. ولو أن هذا النوع من النقد سار تدريجياً لوصل إلى ما وصل إليه النقد البياني من المكانة

(١) ذلك إلى ما هو مشهور عند من النقد اللغوي، والنقد الذي مرجعه قواعد النحو والصرف؛ وإلى الآراء الكثيرة المنتشرة في كتب الأعراب وتراجم الشعراء والكتاب. وإذا كانت هناك أطوار للنقد، فانما هي في النقد البياني، أي في الآراء المختلفة في تعريف البلاغة والفصاحة، ومباحث اللفظ والمعنى، وتفضيل أحدهما على الآخر، ثم فيما جاء به عبد القاهر الجرجاني من مذهبه في تعريف البلاغة والفصاحة، ثم حازيد من أنواع البديع منذ مسلم بن الوليد إلى السكاكي؛ فهذه يصح أن تكون من الأطوار التي تخطتها علوم البلاغة. ولكن علوم البلاغة غير فن النقد

والتأثير في الأدب . فقد ابتدأ هؤلاء النقاد أن يمرقوا النقد الصحيح ، وأن تكون لهم آراء خاصة ، وذهبوا إلى نوع من النقد « التحليلي » ، ولولا أنهم كانوا لا يميلون في جملة آرائهم إلى تقليد القديم وإلى التقيد بعلوم البيان ، لخطأ النقد خطوة واسعة ولرقت الآداب رقيقاً . هذا النوع من النقد يظهر في بعض الكتب الخاصة ببعض الشعراء والموازية بين بعضهم بعضاً . ومن أشهر هؤلاء النقاد القاضي عبد العزيز الجرجاني (المتوفى سنة ٣٩٢ هـ) فقد جاء في كتابه « الوساطة بين المتنبي وخصومه » (طبع في صيدا بالشام سنة ١٣٣١) ما دل على براعته في الأدب العربي ، وبشرنا بشيء جديد في النقد . وهو من أحسن وأمتع كتب النقد في بلاغة العرب ، لما فيه من المنافع الجملة المبنية على ذكاء المؤلف نفسه ، واستمداده الخاص في النقد ، ودرجة فهم الكلام « وتحليله » ، وقد احتوى هذا الكتاب على كل ما يصح أن يخطر ببال أديب في ذلك العصر ، وما يمكن أن يفيد القارئ فائدة إجمالية صحيحة عن بلاغة العرب وصناعة الشعر ، ومعرفة الآراء الشيرة فيه . ومثل كتاب الوساطة في موضوعه وأسلوبه النقدي كتاب « إعجاز القرآن » للقاضي الباقلاني (المتوفى سنة ٤١٣) وهو أيضاً من أفضل كتب النقد ومن أوضح الأدلة على أن النقد « التحليلي » ، أخذ يتسرب إلى عقول الأدباء . فقد حلل الباقلاني كثيراً من آيات القرآن

الكريم تحليلًا بديعًا لا يكاد يوجد في غيره ، ولم يعتمد في ذلك على قواعد البلاغة فقط ، بل قصد إلى تحليل المعاني نفسها . وهو من أصح الكتب التي يمكن أن تتخذ نموذجًا للنقد التحليلي . ولولا أنه خاص بالقرآن لكان نافعاً في نشر هذه الطريقة التحليلية . على أن الباقلاني لم يخل من الغموض في كلامه واتباع الألفاظ العامة ولم يظهر هذا النوع من النقد في بلاغة العرب ظهور النقد البياني لقلة أتباعه ، ولأن نفوس الأدياء كانت تميل إلى فهم الأساليب وشرح الألفاظ أكثر منها إلى غيره ، ووجدت غير هذه الكتب كتب أخرى كثيرة ، أكثرها لا يخرج عما ذكر من الطرق المعروفة . وجملة القول أن النقد الأدبي لم ينضج عند العرب ، ولم يتميز من علوم البلاغة .

القدماء والمحدثون

عند العرب

لا نريد هنا أن تتبع تقسيم الأدياء لشعراء العرب إلى جاهلي ومغفرم وإسلامي ومحدث ، وإنما نريد أن ندرس تحت هذا العنوان ما أدرك الشعر العربي من الأطوار والانتقال من حال إلى حال ، لنعرف إن كان هناك خلاف ظاهر ، أو مذاهب بلاغية أو كتابية في الشعر العربي أثناء مروره بالعصور المختلفة

إذا تتبعنا حركة النقد الأدبي عند العرب وجدنا أن الباحث على الاشتغال بالأدب والناية بجميع أشعار العرب ، هو القرآن الكريم والمحافظة على لغته التي هي العربية الفصحى الصحيحة . ولم يظهر الإسلام ديناً محمدياً فقط ، بل ظهر ديناً عربياً ، جاء بكتاب عربي مبين . فنهض المسلمون نهضة دينية ، ودفعهم إيمانهم بكتابهم وإخلاصهم له إلى دراسة العلوم والفنون المختلفة ، ولا سيما علوم اللغة والأدب لفهم القرآن وإدراك أسرار ، وتأيد معجزته الإلهية ، واهتموا بذلك اهتماماً فاق كل اهتمام . فجمعوا الأشعار الكثيرة الجاهلية لصحتها وخلوها من الخطأ اللغوي ، واختص بذلك جماعة من الحفاظ والرواة فكبرت منزلة الشعر الجاهلي في نفوسهم . وكان في الحق أن يفضلوه على غيره وأن يجعلوه قاموساً لهم في العبارة وغوذجاً لهم في الأسلوب

وأن يتحدوا به ما عداه . وكان أكثر علماء اللغة والأدب من علماء الدين، فكثير تعجيدهم للقدماء، وخلطوا الفرض الديني بالفرض الأدبي، وقالوا لا بد من اقتفاء آثار القدماء، وفهموا أن جمال الشعر القديم مبني على الاستعارة والتشبيه، فعرفوا الشعر بأنه الكلام الموزون المقفى، المبني على الاستعارة والتشبيه، إلى آخر ما قالوا . وانصرفوا إلى شرح العبارات والألفاظ، وتشاجروا في حد البلاغة والفصاحة، ولم يتفقوا على شيء اتفاهم وإجماعهم على تتبع طريقة القدماء . ذلك لأن اهتمامهم بالشعر كان يفوق اهتمامهم بالنثر، إذ احتجاجهم على صحة اللغة والمعاني كان بالشعر لا غير . وكانهم فهموا أن أكبر مظاهر البلاغة العربية لا تظهر إلا في الشعر . لذلك لم يكن أثر النثر في الأدب العربي كأثر الشعر، ولهذا أيضاً كان الشعراء أكثر من الكتاب، وكانت كتب النثر سواء في النقد أو في الأدب أقل من كتب الشعر وتقدم

ولعل السبب في الميل إلى الشعر عند العرب أن الباعث على القول في بلاغتهم هو الوجدان والخيال، وذلك أكثر ما يكون جولاناً في ميادين الشعر، إذ النثر أظهر ما يكون في تقرير الحقائق ورسم النفوس والاجتماع، وذلك ليس من طبيعة العربي في بلاغته . لأن العربي - كما قلنا في غير هذا الموضع - مرتجل بطبيعته، ميل إلى البديهة، والارتجال والبديهة لا يصلحان لعمل النثر الجيد

المبنى على الفكر والتنقل . ومن هنا قل النثر الأدبي عند العرب
فيما يظهر لنا .

مع أن كل اهتمام أدباء العرب كان موجها للشعر لا غير ، فإن
الذي ينظر الى حالة الشعر العربي لا يجده تغير في مجلته . وما يوجد
من الفروق بين الاشعار وطرائقها في المصور المختلفة أكثره أو
كله يرجع الى الاختلاف في الأسلوب والديباجة ، وإدخال بعض
الألفاظ والعبارات التي لم تكن ، ثم اختلاف طرق الخيال باختلاف
المنظورات : كالفرق بين وصف الصعراء ووصف البساتين ، والفرق
بين وصف الأطلال والكلام في الحمر . وهذا لا يعد من الأطوار
الأدبية المعروفة ، لأنه مبني على أصل واحد ، وهو تقليد القدماء في
الشعر الوجداني . فالقديم والحديث من نوع واحد ، خصوصاً أن
الأدباء والنقاد حددوا الموضوعات وقسموها تقسيماً نهائياً ، ووضعوا
القواعد لمن يأتي بعدهم ، وحصروا أنواع الفكر والخيال فيما فكر
وتخيل القدماء . وكتب النقد والبلاغة مملوءة بذلك ، فلم يكن
البحث إلا في الأسلوب والعبارات ، وحسن الديباجة والفصاحة
والبلاغة . لذلك قالوا عند ما أرادوا أن يتكلموا على أنواع الشعر :
من «الشعر الجاف المشتمل على الغريب ، ومنه المذهب الرقيق السهل ،
ومنه ما هو (كالفتق للمقشر) ومنه ما دخلته ألفاظ إسلامية وما
احتوى على ألفاظ فارسية وعبارات اقتضتها الحضارة » وتكاد تكون .

هذه الملاحظات هي المذاهب الكتابية للعروفة عند العرب (١)

(١) كما مدح البحري ابن الروات بقوله :

في نظام من البلاغة ما سلك امرؤ أنه نظام فريد
وبديع كأنه الزهر الضاحك في رونق الربيع الجديد
حزن مستعمل الكلام اختياراً وتجنب ظلمة التعقيد
وركن اللفظ الغريب فأدرك به غاية المراد البعيد

وكل ماورد من ذلك يدل على العناية بالصناعة لاغيرين القدماء والمحدثين
كما ذكر ابن رشيقي في كتابه « العدة في نقد الشعر وصناعته » قال في
الكلام على القدماء والمحدثين : « وانما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين
ابتدأ هذا بناء فأحكمه وأهّنه ، ثم أتى الآخر فنقسه وزينه بالكلفة ظاهرة
على هذا وان حسن ، والقدرة ظاهرة على ذلك وان خشن » فلم يروا أنه كان
للمحدثين شيء من الاختراع أو أثر من البلاغة يستحق العناية ، فقد قالوا
في أشعار المولدين : « وانما تروى لمنونة ألقاها ورقها وحلاوة معانيها
وقرب مأخذها... وانما تكتب أشعارهم لقربها من الافهام ، وإن الخواص
في معرفتها كالعوام ، فقد صار صاحبها بمنزلة صاحب الصوت المطرب ،
يستميل أمة من الناس الى استماعه وان جهل الأهلان وكسر الاوزان »
(عمدة أول من ٥٨)

وبلغ من تعصبهم لتقديم ان عمر بن العلاء لم يكن يروى شعر المحدثين
على ما كان ظاهره فيه من الرقة والانجماد قال : لقد حسن هذا المولد حتى
همت أن آمر صبيانا بروايته . وكان لا يمد الشعر الا للمتقدمين ، قال
الأصمعي : جلست اليه فماتني حجج فاستعنته بحجج بيت اسلمى . وسئل عن
المولد فقال : ما كان من حسن فقد سبقوا اليه وما كان من قبيح فهو عندهم ،
ليس الخط واحداً ترى قطعة ديباج وقطعة مسح وقطعة طمع .

وهذا دليل على أنهم لم يقدرُوا الجديده فملم يقولوا بوجوب
 (التطور) والانتقال . فان من عني بالمحدثين منهم لم ير لهم أثرا
 في غير الصناعة ، قال بن رشيق : «والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها
 بأن تجنس أو تطابق أو تقابل : فتترك لفظة للفظ ، أو معنى للمعنى كما يفعل
 المحدثون ، ولكن نظرهما في فصاحة الكلام وجزالته ، ويسط المعنى
 وبراظه ، وإتقان بنية الشعر وإحكام عقد القوافي ، وتلاحم الكلام ببعضه
 ببعض » وقال عن المحدثين أيضا « وليس يتجه البتة ان يتأني من الشاعر
 قصيدة كلها أو أكثرها متصنع من غير قصد ، كالنبي يأتي من أشعار
 حبيب والبحتري وغيرهما ، وقد كانا يطلبان الصنعة ويولمان بها . فأما
 حبيب فيذهب إلى حزونة اللفظ وما يعلأ الاسماع منه مع التصنع
 الحكم طوعا وكرها ، يأتي للأشياء من بمد ويطلبها بكلفة ويأخذها
 بقوة . وأما البحتري فكان أملح صنعة وأحسن مذهبا في الكلام ،
 يسلك منه دعة وسهولة ، مع إحكام الصنعة وقرب المأخذ لا يظهر
 عليه كلفة ولا مشقة ، وما أعلم شاعرا أكمل ولا أعجب تصنعا من
 عبد الله بن المعتز ، فإن صنعة خفية لطيفة لا تكاد تظهر في بعض المواضع
 إلا للبصير بدقائق الشعر ، وهو عندي ألفت أصحابه شعرا وأكثرهم
 بديعا واقتنانا وأقربهم قوافي وأوزانا ، ولا أرى وراءه غاية لطالبيها
 في هذا الباب .

غير أنا لا نجد المبتدئ في طلب التصنيع ومزولة الكلام

أكثر انتفاعاً منه بمطالعة شعر حبيب وشعر مسلم بن الوليد لما فيهما من الفضيلة لمبتغيهما، ولأنهما طرقا إلى الصنعة ومعرفة طريقها سابلة، وأكثر منها في أشعارهما تكثر أسهلها عند الناس وجسرم عليها. على أن مسلماً أسهل شعراً من حبيب وأقل تكلفاً، وهو أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة. ولم يكن في الأشعار الحديثة قبل مسلم إلا التبذ اليسيرة، وهو زهير المولدين، كان يبطئ في صنعته ويحيدها. (عمدة جزء اول ص ٨٣ - ٨٥).

كل هذا يدل على أن الخلاف لم يكن في اختراع نوع جديد من أنواع الشعر الذي لم يكن عند العرب القدماء، وإنما هو في الأسلوب والدياجة والصناعة لا غير. (١).

(١) ولا يصح أن تقابل هذه الحركة بحركة القدماء والمحدثين في فرنسا، لأن الخلاف هناك كان مبنيًا على فكرة فلسفية كما ينبت ذلك، وهي فكرة التقدم والارتقاء في الأفكار والموضوعات وفي لب الكلام. فان آدابهم كانت مأخوذة عن آداب الأمم الأخرى، فأرادوا أن يجعلوها آداباً وطنية قومية، على أن يستمدوا الصناعة ومثانة الأسلوب وامتناع الكلام من الآداب القديمة، وأن ينسجوا على منوالها في ذلك، وهذا لم ينجم من الابتكار والاختراع.

أما الخلاف بين القدماء والمحدثين عند العرب فهو على العكس من ذلك، فإنه ليس في الموضوعات ولا في الأفكار ولا في أصل البلاغة، وإنما هو في الأسلوب فقط، لأن علماء الأدب والنقاد لم يعترفوا للمحدثين بشيء جديد إلا في بعض التشبيهات والمعاني المختصرة، أي طرق الخيال التي تقع في بيت

على أن المحدثين أنفسهم لم يقولوا إنهم اقترحوا جديداً، أو جاءوا بنوع لم يكن عند العرب، وكل ما قالوه يرجع إلى الخيال الذي يرجع في جلته إلى الشعر الوجداني، ولا يدل على شيء من الأطوار الأدبية. ولا أنبئكم بباب «السرقه في الشعر» وانتشاره في كتب النقد، فكم أخذ الأواخر من الأوائل، وكم معنى ابتكره البدوي فأخذه عنه الحضري المحدث، وغير من لفظه لينسبه إلى نفسه. وباب السرقات طويل جداً يدل على أن المحدثين في جلتهم لم يخترعوا ولم يبتكروا. قال عبد العزيز الجرجاني في كتابه «الوساطة» :

«والسرق أيدك الله داء قديم، وعيب عتيق، وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر ويستمد من قريحته، ويعتمد على معناه ولفظه، وكان أكثره ظاهر التوارد، الذي صدرنا بذكره الكلام وإن تجاوز ذلك قليلا في الغموض لم يكن فيه غير اختلاف الألفاظ. ثم تسبب المحدثون إلى إخفائه بالنقل والقلب، وتغيير المنهاج والترتيب، وتكلفوا جبر ما فيه من النقص بالزيادة والتأكيد،

أو يبتين كقول أبي تمام :

وإذا أراد الله نشر فضيلة طويت أتاح لها لسان حمود
لو لا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يمزق طيب عرف المود
وكقول أبي نواس :

بقيت على كسري سماء مدامة مكللة حافاتها بنجوم
قلوب في كسري بن ساسان روجه اذن لاسطغاني دون كل قديم

والتمريض في حال ، والتضريح في أخرى ، والاحتجاج والتطيل ،
فصار أحدم إذا أخذ معنى أصناف إليه من هذه الأمور مالا يقصر
معه عن اختراعه وإبداع مثله ومتى أنصفت علمت أن أهل
عصرنا ثم العصر الذي بعدنا أقرب إلى المذرة ، وأبعد من المذمة ،
لأن من تقدمنا قد استغرق المعاني وسبق إليها ، وأتى على معظمها ،
ولما يحصل على بقايا إما أن تكون تركت رغبة عنها واستهانة بها ،
أو لبعد مطلبها ، واعتياص مرامها ، وتمذر الوصول إليها . ومتى
أجهد أحدا نفسه ، وأعمل فكره ، وأتنب خاطره وذهنه في
تحصيل معنى يظنه غريباً مبتدعاً ، أو يجد له مثلاً يفضى من حسنه ،
ثم تصفح عنه الدواوين لم يخطئ أن يجده بينه ، أو يجد له مثلاً
يفضى من حسنه . . . الخ » (ص ١٦٦ - ١٦٧)

ومع ذلك فقد لمحوا في نفوسهم الحاجة إلى التغير والانتقال .
فقال الفرزدق في شعر عمر بن أبي ربيعة : « هذا الذي كانت الشعراء
تطلبه فأخطأته وبكت الديار » (أغاني أول ص ٣٦) ولعل هذا أول
من شعر بالحاجة إلى شيء جديد في الشعر قبل مطيع بن إلياس ، الذي
روى خبره صاحب الأغاني قال : « قال مطيع بن إلياس جلست أنا وبجي
ابن زياد إلى قتي من أهل الكوفة كان ينسب إلى الصبوة ويكتم
ذلك . فقاومناه وأخذنا في ذكر أشعار العرب ووصفها البيد وما
أشبه ذلك فقال :

لأحسن من يبد يحاربها القطا ومن نجبلى طى ووصفكما سلما
تلاحظ عيني عاشقين كلاهما له مقلّة في وجه صاحبه ترعى^(١)
كان ذلك في مدة الأمويين وفي أوائل الدولة العباسية . فلما
ترجع الفرس في دولة بني العباس وعلا شأنهم، أثروا في كل شيء وأثروا
في الشعر أيضاً . وكان يمكن أن يكون هذا الأثر سبباً لا انقلاب
عظيم في تاريخ الشعر العربي، ولكن هذه العاصفة الآرية التي هبت
من بلاد الفرس، لم توشك أن تظهر حتى ذهبت هباء في صحراء
العرب، فهزم السامى الآرى لأن الدولة كانت له واللغة لغته والدين
دينه، بل لم يكتف الآرى بهذه الهزيمة حتى اندمج في السامى
وأخذ عنه، وبذل أن يؤثر فيه تأثر منه . وهذه من مزايا اللغة العربية
فإنها لم تظهر في أمة من الأمم التي دانت بكتابتها الكريم إلا أثرت
في عقولها ومعلوماتها، وجذبتها إليها ومحت منها خواص لغتها،
واستولت على خيالاتها، وتسربت إلى لغاتها، واحتلت بحق أو بغير
حق مواضع البلاغة منها، شأن القوى في الإنسان والحيوان والنبات.
وذاك ما نراه حتى الآن في بلاد الفرس وفي بلاد الترك وفي بلاد
البربر وفي مصر . مع ذلك ظهر أثر الفرس في الشعر العربي، فقد
أراد الشعراء أن يدخلوا في الشعر العربي أثر المدنية الحديثة، وأن
يخرجوا من مضيق البلاغة وفنون البيان إلى العبارات النفسية .

ولكن هذا التغير أبعد من الزمن العربي الأصلي وصينته التي كانت تدل على الاخلاص في القول وعدم التعمل والبعد من التكلف ، فوقعوا فيما كانوا يخشون ، ولم يظهر أثر الحضري في الشعر العربي إلا في نقله من الشعر المطبوع إلى الشعر المتكلف المصنوع . فلم يوجد فيه شيئاً جديداً ، ولم يبتكر نوعاً حديثاً ، وأصبح الشعر صنعة من الصناعات أكثر منه في كل عصر . وأخذ الشعراء يتناسون ما كان عند سلفهم من الشعر الصادر عن الشهور والمواطف إلى التصنع والبحث ، لا في الصناعة لا غير ، بل في الأفكار والخيال . حتى إن الغزل والنسيب اللذين أخذاً شكلاً جديداً سائقاً على النفس ، مع شيء من الفكاهة وخفة الروح مدة الأمويين ، عند جميل بن معمر وعمر بن أبي ربيعة وكثير عزة ، صار إلى نوع من المجون والمزح عند الباقين ومن جأراه (١)

(١) وهذا ما يسميه بعض المشتغلين بالأدب أطواراً للشعر وانتقالاً للخيال وشيئاً جديداً في الأدب ، أما نحن فلا نسمي ذلك نوعاً جديداً في الشعر العربي ، لأن أقدم شعراء العرب وصف الحجر وتكلم فيها ، وأشهرهم أعشى قيس في قصيدته الشهيرة التي يشب فيها بهريرة قال :

نارعتهم قضب الرمان متكثاً	وقهوة مزنة راووقها خضل
لا يستفيقون منها وهي راهنة	الابيات وان علوا وان نهوا
يسعى بها ذو زجاجات له نطف	مقلص أسفل السربال معتمل
وقال أيضاً	

فقمنا ولما يصح ديكتنا الى خرة عند جدادها

لا تقول إن حركة المحدثين كان نصيبها الخيبة وغلب التمكّن من
 رقى الادب وإيجاد نوع جديد فيه فقط بل يزيد على ذلك أن
 المحدثين أبدعوا الشعر العربي عن طريقته الأولى، ومحووا منه خلتين
 كانتا من أكبر أسباب المتانة والجمال فيه، وهما السذاجة الطبيعية
 والاخلاص. فقد كان الشعر الجاهلي بهذين الخلتين قريباً جداً من
 الشعر الاجتماعي، الذي يمثل صور النفوس وأخلاق الأمم العامة.
 ولكن من أسف أن المحدثين زجوا به في طريق التصنع والتعمل

فقلت له هذه هاتها	بأدماء في جبل مقتادها
فقام وصب لنا قهوة	تسكننا بعد أرمادها
كيتاً تكشف عن حمرة	إذا خرجت بعد ازبادها
فجال علينا بأبريقه	نفضب كفى بقرصادها
فرحنا تنمنا نفوة	تخور بنا بعد قصادها

وتكلم الوليد بن يزيد في الحرور وصفها بما لا يقل عن وصف أبي نواس لها قال:

من قهوة زاتها تقادها	فهي عجوز تملو على الحقب
أشهي إلى الشرب يوم جلوتها	من الفتاة الكريمة النسب
فقد نخلت ورق جوهرها	حتى تبنت في منظر عجب
فهي بنير المزاج من شرر	وهي لدى المزج سائل الذهب
سكانها في زجاجها قبس	تذكر ضياء في عين مرتقب

كما ذكرها الأخطل أيضاً في شعره. فليست صرخة أبي نواس في دعوة
 الشعراء إلى الجديد جديدة في بابها، ولا تعد في شيء من أطوار الشعر العربي.
 وكأن أبا نواس حامل لواء المحدثين لم يجد ما يستحق الاهتمام غير وصف
 الحر، فلم يكن هذه الثارة على القدماء لأنه كان يقر بالحاجة إلى نوع جديد
 فانه لم يرد ذلك، بل كان من غرضه نشر مذهبه في الحرور والفجور، إذ لم يكن

وقضوه على ضرب من البراعة في الصناعة المتكلفة. وطريقة أبي
تمام من المثل المضحكت في ذلك

ولو أن حركة الشعر سارت تدريجياً حركة النثر لصح القول
بان الشعر العربي تدرج وانتقل، واتبع قانون «النشوء والارتقاء» كما
يقولون. ككل شيء حي. ولكن ذلك أظهر ما يكون في النثر كما
هو معروف. فقد كان النثر في الجاهلية عبارة عن سجعات قصيرة أشبه
بالشعر، من حيث الاستقلال بمعنى تام، ولم يظهر أثره إلا في الخطب
لديه أى فكرة أدبية، وكل آرائه التى ذكرها في هذه الثورة لا تخرج عن
رأى واحد كره مرات في افتتاح خرياته

مثل قوله :

صفة الطول بلاغة التمدد فاجمل صفاتك لابنة الكرم

وكقوله :

لا تبك ليلى ولا تطرب الى هند واشرب على الورد من حمراء كالورد

وكقوله :

تبكي على طلل الماضين من أسد لادر درك قل لى من بنو أحد

لاجف دمع الذي يبكي على حجر ولا صفا قلب من يصبو الى وتد

كم بين ناعت خمر فى دساكرها وبين باك على قوى ومنتد

وكثير من قصائده في البحر مبتدأة بمثل ذلك . وكأنه لم يجد غير ذلك
في الشعر العربي، مما يدل على أنه كان متعصباً ضد العرب، لأنه أراد أن يفتح
على الشعراء باباً جديداً أو يرق بالشعر. ولما سجنه الخليفة على تهتكه واشتهاره
بشرب الخمر وطلب اليه أن لا يصف الخمر بعد ذلك قال :

أعرشك الأطلال والمنزل القفرا فقد طالما أزرى به نعمتك الخرا

دعاني الى نعت الطلول مسلط تضيق ذراعى أن أزدله أمرا

والنصائح، تخطب قس بن ساعده وغيره ثم ارتقى بروق الخطابة في صدر الاسلام . واتسع وزاد المناقشات السياسية بين الخلفاء وعملهم ومن كان ينازعهم السلطان . وكان أول ظهور ذلك بين أبي بكر وعلي رضي الله عنهما، ثم بين الإمام علي ومعاوية . ولو صحت

فسمعا أمير المؤمنين وطاعة . وإن كنت قد جشمتي مركبا وعرا ولم يخطر ببال الادباء إذ ذاك أن أبا نواس أراد بذلك أن يدعو إلى نوع جديد من الشعر، بل رأوا أن ذلك ليس الاحتقا على الطريقة الأولى: قال بن رشيق: «ومن الشعراء من لا يحمل لكلامه بسطا من التشبيب بل يهجم على ما يريد مكافأة، ويتناوله مصاغة، وذلك عندهم هو الثوب والبتروالقطع والكسع والاقضاب .. إلى أن قال : وزعموا أن أول من فتح هذا الباب وفتح هذا المعنى أبو نواس بقوله : لا تبك ليلى ولا تطرب إلى هند الخ» نعم كان يدعو أبو نواس إلى ترك الأوصاف القديمة ووصف المحدثين والبساتين كما قال :

دع ذا عذمتك واضربها معتقة صفراء تفرق بين الروح والجسد
أما رأيت وجوه الأرض قد نضرت وألبستها الزراني برة الاسد
حالك الزينع بها وشيا وجلها يبايع الزهر من مثنى ومن وحد
وهذا كل ما كان يرى إليه أبو نواس من ترك الوصف للشعراء إلى ذكر
آثار الرياض والبساتين ومجالس اللهو ، ولم يقل أنه جاء بشيء جديد ، وكان
الادباء يرون ميزته وحداقته في الصنعة . قال المبرد «اتماطى قول الشعر أحد من
المحدثين أحذق من أبي نواس، فانه شب ومذج في أربعة أبيات فقال :

تقول غداة البين احدي نسائم لي الكبد الحزى فسر وراك الصبر
وقالت إلى العباس قلت فن اذا وما لي عن العباس معدي ولا قصر
وهل يكفلن الا براحتي الندى وهل يزهون الا بأوصافه الشكر

نسبة نهج البلاغة لابن أبي طالب كرم الله وجهه ، لكاث خطوة
 النثر في نحو أربعين عاماً أوسع خطوة خطتها بلاغة العرب في
 التقدم والارتقاء ، لأن الفرق كبير جداً بين سجع كهان العرب
 وهذا الكلام البليغ الممتع . ثم أخذ النثر شكلاً أوسع في آخر الدولة
 الأموية . أما مدة العباسيين فقد ارتقي فيها النثر ارتقاء عظيماً ليس
 له مثيل في عصر من عصور الدولة العربية ، إذ ظهرت فيه
 المقالات الطويلة في موضوعات مختلفة . وأشهر الكتاب والمؤلفين
 في ذلك العصر : الجاحظ وابن المقفع ، وكان لكل منهما مذهب خاص
 وطريقة معروفة في الأسلوب . ولم يعد النثر منذ ذلك الزمن
 مقصوراً على الخطب والرسائل . ثم انتقل إلى درجة أخرى ، وهي
 طريقة السجع والصناعة في تحسين العبارة . كما في طريقة ابن العميد
 والصاحب بن عباد وبديع الزمان الهمذاني ، الذي اخترع فن المقامات ،
 وأخذها عنه الحريري . وبذلك أخذ النثر طريقاً آخر وأسلوباً جديداً
 يصبح أن يطلق عليه من بعض الوجوه أنه نثر قصصي .

ذكرنا هذا لتبين معنى الأطوار الأدبية وكيف تحول وتوالد
 أنواع البلاغة . وقد اخترنا أن نضرب مثلاً بالنثر العربي لوضوحه
 وضوحاً تاماً لا يوجد في الشعر .

والكلام يحتاج الى توسع نرجو أن توفق لدراسته دراسة
 تامة في المستقبل إن شاء الله

فهرست

صفحة	
١	الخطبة
٣	تمهيد - افتتاح المحاضرات في الجامعة المصرية
١٢	الكلام البليغ ودراسته - وفيه أحدث آراء النقاد والادباء في طريقه
	تدريس البلاغة (الأدب) وصلة ذلك بالأدب والاجتماع والتاريخ
٢١	الأدب والبلاغة - بحث في الفرق بين الأدب والبلاغة وآراء أدياء
	العرب في ذلك. وترجيح اطلاق البلاغة على الشعر والنثر البليغ،
	وهو ما يسمى عندنا الآن (بالأدب) والفرق بين البلاغة
	وتاريخها (أو الأدب وتاريخ الأدب) والآراء الحديثة في ذلك
٣٦	أنواع البلاغة - تقسيم العرب لأنواع الشعر وتقسيم الشعر والنثر
	الى اجتماعي ووجداني وما في بلاغة العرب من ذلك
٥١	الشعر الجاهلي - كيف بدأ وأقوال المستشرقين في ذلك
٦٣	البلاغة والاجتماع - الكلام على صلة البلاغة (أو الأدب) والاجتماع
	والآراء الحديثة في ذلك
٧٧	النزعات المختلفة في فهم البلاغة - أثر التربية العقلية عند الكتاب
	والشعراء
٨٥	تبعة الكتاب والشعراء - هل لفنى أن يعبر عن كل ما يري ويسمع؟
٩٠	النقد الأدبي - تعريف النقد وشرحه والكلام على النقد والدوق
	والصلة بينهما، واختيار طريقة مثلى للنقد الادبي
١٠٠	النقد الأدبي في فرنسا - تاريخ حركة النقد من ظهور مذهب رنبار
	الى بوالو

١٠٨ القدماء والمحدثون في فرنسا - تاريخ أعظم حركة في النقد الأدبي في

فرنسا من القرن السابع عشر الى أواخر القرن التاسع عشر

١١٨ مذهب تين في النقد - مجل شرح فلسفة تين ومذهبه الأدبي
والكلام على رأيه العلمي

١٢٤ البيئة وأثرها في العقول } تنممة مذهب تين ومناقشته وفيه

١٣٤ خواص الاجناس البشرية وأثرها } أمثلة من بلاغة العرب وخواصها
في العقول } وأمثلة من الجنس السامي

١٤٣ مذهب التدرج والانتقال في أنواع البلاغة - الكلام على مذهب

بروتير الذي يعتبر أنواع البلاغة كالكائنات الحية من حيث

الانتقال « والتطور »

١٥٠ منعب التأثير والاعتمال في النقد الأدبي - وهو مذهب (جولمتر)

الذي يعتمد في النقد على الذوق والتأثر الشخصي

١٥٨ النقد الأدبي عند العرب - موازنة بين النقد في البلاغتين الفرنسية

والعربية. عرض حركة النقد الأدبي عند العرب وذكر أشهر

كتب النقد المعروفة

١٧٢ القدماء والمحدثون عند العرب - بحث في أطوار الشعر العربي. كلام

النقاد والادباء في القديم والحديث. مذاهب الشعراء المعروفة

